

المرأة في الإسلام

فَريبا عَلاسْوَنْد

ترجمة: أحمد الموسوي وعباس جواد

فَريبا عَلاسْوَنْد

وُلدت عام ١٩٦٧م في آغاجاري في محافظة خوزستان بإيران.

التحقت بالحوزة العلمية عام ١٩٨٦م، وتابعت تحصيلها في المراحل العليا من الدراسة الحوزوية في تخصص الفقه والأصول.

اشتغلت بالتدريس في الحوزة وفي الجامعات الإيرانيّة. واهتمّت بالعمل البحثيّ.

تتقن اللغة العربية ولها ترجمات منها إلى الفارسية.

صرفت همّتها البحثيّة إلى قضايا المرأة والإسلام فنشرت عددًا من الكتب والمقالات في هذا المجال، منها:

- زنان وحقوق برابر، ١٣٨٢هـ.ش.
- نقد كنوانسيون رفع كليه اشكال تبعيض عليه زنان، ١٣٨٢هـ.ش.
- زنان در موازنه حق وتكليف، ١٣٨٥ هـ.ش.
- زنان در سيره پيامبر اعظم، ١٣٨٥ هـ.ش.
- مهارتهاى زندگى با رويكرد دينى، ١٣٨٦هـ.ش.
- زن در اسلام، ١٣٩٠هـ.ش. (هذا الكتاب).

ولها عدد من المقالات المنشورة في مجلات علمية بحثية وغيرها.

المرأة في الإسلام

فَريبا عَلاسْوَنْد

المرأة في الإسلام





المؤلف: فَريبا عَلاسْوَنْد

العنوان: المرأة في الإسلام

ترجمة: الجزء الأول: أحمد الموسوي، الجزء الثاني: عباس جواد

العنوان الأصلي: زن در اسلام

الناشر الإيراني: مركز تحقيقات زن وخانواده (مركز دراسات المرأة والأسرة)

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

الإخراج: كتاب للتّحرير والإخراج الفنّي

الطبعة الأولى، بيروت، 2017

ISBN: 978-614-427-088-2

Woman in Islam

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of Civilization
for the Development of Islamic Thought

بناية ماميا، ط5 - خلف الفانتازي وُرلد - بولفار الأسد - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820378 (9611) - ص. ب 25/55
info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

المحتويات

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة النَّاشِرَيْن

ربّما يزيد حجمُ الحبر الذي سال تحت راية المرأة والدفاع عن حقوقها حجمَ الدماء التي سالت في الحروب التي خاضتها البشريّة. ولا شكّ في أنّ المرأة في المجتمعات الإنسانية كلّها مسلمة وغير مسلمة هي ضحّية شكل من أشكال الاضطهاد القانوني وغير القانونيّ، وشدّة وضوح هذا الأمر تجعل إنكاره مكابرةً والإصرار عليه جريمة. ولسنا نشكّ في أنّ بعض فلاسفة الإسلام كان لهم موقف من المرأة لا يُحسدون عليه، وأنّ بعض الفقهاء رأوا في المرأة كائنًا يجب أن يخضع لوصاية الرجل على الدوام كي لا تجرفها تيارات الانحراف ولا تلعب بها رياح الشمال والجنوب.

وثمّة محاولات حثيثة تبذلها هيئات وأشخاص تطالب بتعديل عددٍ من القوانين في كثير من البلدان الإسلامية وغير الإسلامية تحت عناوين عدّة مثل: المساواة والتمكين. وتعمّ هذه المطالبات ميدانَي الأسرة والمجتمع. ففي المجتمع تطالب بعض الجهات بالقضاء على كلّ أشكال التمييز بين المرأة والرجل ولو من باب التمييز بتشريع الكوتا النسائية لتمكين المرأة من الدخول إلى الإدارة وعالم السياسة. وفي الأسرة يطالب كثيرون بتعديل بعض القوانين المعمول بها وخاصّة في البلاد الإسلامية، والأمثلة كثيرة

منها: المطالبة بتعديل قوانين جرائم الشرف، والحضانة، والإرث وعليها يُقاس ما سواها.

ولا يمكن للفكر الإسلامي أن يتجاهل هذه الدعوات وأن لا يتفاعل معها سلبًا ولا إيجابًا، فلا شكّ في أنّ بعض الآراء الفقهيّة مبنيّة على رؤية إلى المرأة ربّما يجب تبنّي غيرها. ولكن في المقابل لا نوافق على تحميل الفكر الدينيّ والفقه الإسلاميّ مسؤولية مآسي النساء في المجتمعات الإسلاميّة؛ إذ إنّنا ندّعي أنّ المجتمعات الإسلامية تحكمها العادات والتقاليد والقوانين الوضعية أكثر ممّا يمسك الفقه بزمامها. ومهما يكن من أمر، فإنّ أيّ مطالبة بتحسين أوضاع المرأة يجب أن تضع نصب عينيها إنسانيّةَ المرأة؛ فلا يلامس تحريرها حدّ الانسلاخ من الإنسانيّة نفسها، فأن تكون المرأة إنسانًا مظلومًا أفضل من أن تكون شيئًا أو سلعة تباع وتُشترى، والحد الثاني الذي لا بدّ من احترامه في أبحاث المرأة هو حدّ ثوابت الشريعة التي نعتقد أنّها منسجمة مع الفطرة وداعمة لها.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

مركز دراسات المرأة والأسرة

بيروت، 2017

مقدمة

أنجزت في السنوات الأخيرة بحوث جديرة بالتقدير، الهدف منها إعادة استقراء النصوص الإسلامية سيّما ما يتعلّق منها ببحوث بالمرأة، كما وضعت بين يدي القُرّاء مؤلفات بعضها قيّمة وبعضها ينتظر دوره للنشر. ومن بين هذه النصوص ثمّة كتب في النظرية الدينية وكُتب أخرى نقدية ذات منحى دينيّ دفعت عجلة بحوث المرأة بضع خطوات إلى الأمام. وفي الوقت نفسه، يمكن تبرير النقد الموجّه إلى العديد من كُتّاب المقالات والكتب، ممّن لم يتعاملوا بجدّية مع مجال الدراسات الجندريّة بوصفها مجالًا تخصّصيًّا؛ فألّفوا ما ألّفوا دون امتلاك التخصّص اللازم، معتمدين فقط على المطالعة العامة أو التخصّص في غير موضوع الجندريّة؛ ولهذا السبب لم يتمكنوا من بيان الموضوعات وتفسيرها كما تستحقّ، ولا شرح التساؤلات أو حتى تقديم الإجابات بشكل منظم وعلميّ.

وعلى الرغم من حركة النشر التي طالت آثارًا بحثية متعددة، إلّا أنه لم تُتّخذ خطوات أساسية ومناسبة لتأليف كتب تعليميّة في هذا السياق.

والكتاب الحالي هو كتاب تعليميّ دُوِّن ليُدَّرس لطلبة السطح الثاني في الحوزة العلميّة، وربما يكون صالحًا أيضًا لتدريس طلبة البكالوريوس والماجستير، وخاصة الطلبة الجامعيين المهتمين بالدراسات النسويّة.

أما مؤلفة الكتاب، فهي فضلًا عن الخبرة الحوزوية التي تمتلكها تتمتّع بسجلّ حافل بماض يزيد على 51 عامًا من العمل في مجال الأبحاث، وكخبيرة في مجال الدراسات النسويّة، كما إنّها شخصية معروفة في المحافل العلميّة الداخليّة والمجامع العالميّة. حاولت المؤلفة في هذا الكتاب بيان موقع المرأة والعلاقات القانونيّة والأخلاقيّة النسويّة، من خلال أخذ القرّاء في جولة عامة وإلى حدّ ما كاملة في المعارف الإسلاميّة. وقد عكست في هذا الكتاب الرؤية الإسلامية إلى المرأة، وهي رؤية دعامتها الأولى النظر إلى المرأة من زاوية أنّها إنسانٌ كامل الإنسانيّة. والأساس الثاني في هذه الرؤية التي تحاول الكاتبة الدفاع عنها هو عدم الموافقة على كثير من أشكال التمييز ضدّ المرأة، والاعتراف بأنّ بعض التمييز يرجع إلى الأعراف والتقاليد لا إلى الشريعة نفسها، حتّى لو تبنّاها هذا الفقيه أو ذاك. وما يُقبل من اختلافٍ بين الرجل والمرأة في التشريع ينبغي أن يبقى في حدود الدور الذي أهّلت قوانين الخلق المرأة لأدائه في المجتمع الإنسانيّ، وذلك بهدف ضمان سبل التكامل للمرأة نفسها أوّلًا، ومساعدتها على مدّ يد العون لمن يتكامل على يديها ثانيًا.

ولا بدّ هنا من تقديم آيات التقدير للمشرف العلمي على الكتاب حجة الإسلام والمسلمين الدكتور حسين بستان، وأعضاء لجنة البحوث، والزّملاء في مديرية البحوث في مركز دراسات المرأة، الذين ساهموا كلٌّ من موقعه في إخراج هذا الكتاب إلى النشر في أبهى حُلّة. كما ونثمّن جهود الكاتبة المحترمة الأستاذة السيدة فَريبا عَلاسْوَنْد ونشكر سلفًا القراء والنقّاد الكرام الذين سوف يمهّدون أمامنا طريق التعالي بإتحافنا بوجهات نظرهم.

مديرية الأبحاث

صيف 2011م

الجزء الأول
المكانة والهوية

المبحث اللأول
المكانة الإنسانية للمرأة

اهتم الفكر البشري في تأريخه بشكل أساسي بتعيين مكانة الإنسان وتقديم تعريف له فضلًا عن التأمّل في خصوصياته الوجودية. ويعود تعيين مكانة الإنسان في الشرائع الوضعيّة إلى هذه التعاريف نفسها وإلى موازين علم الإناسة (anthropology) أيضًا، كما يرتبط إنشاء الحضارات واتجاهها بتعيين هذه المكانة دائمًا. وأهمّ مثال في هذا المجال هو التغيير الحاصل في النظرة إلى الإنسان في المرحلة السوفسطائية، فإلى ما قبل هذه المرحلة كانت الفلسفة تركّز على المسائل والمواضيع الكونية (cosmologic) بمعنى أنها غالبًا ما كانت تعالج موضوعات مثل كيفية نشوء الكون وثباته وتحركه، لكن، ومع ظهور السوفسطائيين، أصبحت الفلسفة تميل إلى معرفة الإنسان وغدا «الإنسان الاجتماعي» في النظرة الجديدة مقياسًا لكلّ شيء وهو ما ينبغي الاهتمام به وبشؤونه المادية ورفاهه ولذّاته[1]. وبعد ظهور السوفسطائيين شُرِعَ بوضع أُسس حضارة جديدة في الغرب كما أخذت تتغير بسرعة معالمُ المدن الكبرى وذات الحضارة العريقة كأثينا، وفي الواقع أصبح التعريف الجديد للإنسان وتعيين مكانته

(1) تيودور جامبرتس، متفكران يوناني، ترجمة: محمد حسن لطفي، ج1، ص511؛ وارنز ويلهلم يغر، پايديا، ترجمة: محمد حسن لطفي، ج2، ص772ـ775.

منشأ التطورات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والأخلاقيّة ممّا أدّى إلى إيجاد تيّار جديد في العلم والحضارة.

وتعيين المكانة الإنسانية للمرأة هو الآخر بحث مهمّ وقديم ومترامي الأطراف له الكثيرة العدّة على حياتها بشكل خاصّ وعلى حياة النوع الإنساني بشكل عامّ. في هذا الفصل من كتابنا سنسعى إلى بيان الآراء الأنثروبولوجية حول المرأة، وفي الحقيقة فنحن بصدد التعرّف على الاتجاهات المهمة التي كانت موجودة في تاريخ الفكر التي كان لها دور في مكانة المرأة ومكانتها الإنسانية. وسؤالنا الرئيسي في الفصل الحالي هو: «هل تُعتبر المرأة إنسانًا أم لا؟».

1ـ المكانة الإنسانية للمرأة والنظرة الفلسفية

إنّ المقصود من بيان المكانة الإنسانية للمرأة هو إثبات «إنسانيتها» أو نَفيها، فالمرأة من وجهة النّظر الفلسفية إما أن تكون إنسانًا أو لا تكون، وليس بمقدورنا القول إنّ المرأة إنسان ولكنّها ناقصة من حيث الماهية[1]، وعلى هذا الأساس فإنّ العبارات التي نطالعها في بعض الكتب أو المصادر التي تعتبر المرأة موجودًا طفيليًا في الخلقة وأنّها خُلِقت لتكون في خدمة الرجل، هو كلام ـ بغض النظر عن صحّته أو سقمه ـ يُعنى بـ«المكانة القيميّة للمرأة» ولا يُعدّ تفسيرًا فلسفيًا لسلب الإنسانية عن المرأة. وبناءً على هذا فمن الممكن أن يدّعي شخص ما من خلال الاستفادة من مثل هذه التعابير بأنّ المرأة إنسان أقلّ قيمة، نظير ما كان يُقال في يوم ما عن الزّنوج، وأنّها ليست إنسانًا أكثر نقصًا. وعلى الرغم من مشاهدة تعابير متناثرة في عبارات عدد من الفلاسفة والأدباء حول عدم كون المرأة إنسانًا، إلّا أنّ هذه العبارات لا تملك في الأسس النظرية والفلسفية لهؤلاء الأفراد ما يدعمها

(1) يقوم هذا الكلام على نظرية أصالة الوجود التي تدحض التشكيك (الشدّة والضعف) في الماهية.

من الناحية العلمية؛ وبعبارة أخرى: فإنّ المبادئ الوجودية لهؤلاء الأفراد لا تقوى على الدفاع عن فكرة نقص المرأة في الإنسانية، وفي هذه الحالة يحتمل أن يكون هؤلاء قد صاغوا مثل هذه العبارات متأثرين بأعراف عصرهم وتقاليده.

ومن بين هذه العبارات كلمات أوردها صدر المتألهين وشارح كتابه ملّا هادي السبزواري في نصهما الفلسفي وفيها وُصِفت المرأة بالحيوان أو بمنزلة الحيوان[1].

وقبل هذين الفيلسوفيْن، كان أرسطو أيضًا يرى أنّ المرأة ناقصة الخلقة[2]، وعباراته تتحدّث أحيانًا عن عدم تمتّع المرأة بالمقام الإنساني الذي يتمتع به الرجل. والجدير بالذكر أنّ أرسطو كان قد اعتبر المرأة في حالات أخرى صنفًا إنسانيًّا من شأنها أن تؤدّي عملًا خاصًّا للرجل كما تقع على عاتق الرجل وظائف إزاءها. يقول أرسطو: «إنّ الرجل والمرأة يتعاونان مع بعضهما ويفيان بحصتهما من أجل رفاه الأسرة وذلك من خلال القيام بالوظائف المتبادلة»[3].

ونُقِل عن توما الأكويني -الفيلسوف المسيحي المعروف- قوله: «المرأة إنسان ناقص التكوين...وكائن عَرَضيّ!»[4] إلّا أنّ هذا أيضًا ليس دليلًا فلسفيًّا.

وفي هذا الفصل سنشير إلى أصول يمكن الاستناد إليها لإثبات المساواة بين المرأة والرجل من حيث المكانة الإنسانية، وواضح أنّ تساوي المرأة والرجل في هذه المكانة لا يعني نَفي وجود أيّ فروق بينهما. ويمكن

(1) انظر: صدر المتألهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية**، ج7، ص136.

(2) سوزان موللر أوكين، **زن از ديدگاه فلسفه سياسى غرب**، ترجمة: نادر نورى زادة، ص121.

(3) أرسطو، **اخلاق نيكوماخوس، درباره دوستى**، ترجمة: محمد حسن لطفي، ص323.

(4) جلال ستاري، **سيماى زن در فرهنگ ايران**، ص61.

بيان مكانة المرأة الإنسانية وإثبات إنسانيتها على أساس أصالة الوجود من خلال العبارات الفلسفيّة الآتية:

«فأصالة الوجود والتشكيك يعني أن يكون ذانك المبدآن الهامّان ذوي مراتب في الفلسفة الإسلامية، والوجود محدود في كلّ مرتبة من المراتب المذكورة (سوى واجب الوجود)، والمعروف أنّ الماهيات هي حدود الوجود»[1]. وتعني هذه العبارة أنّ للوجود في كلّ مرتبة آثارًا خاصة بينما يفتقر إلى آثار أخرى، وما تشتمل عليه كلّ مرتبة يحدّد لها آثارًا في حيّز الوجود، وبالتالي يضع ما تمتلكه المرتبة الحدود بين الموجودات وذلك لأنّ ما تمتلكه يكون محدودًا؛ إذن كلّ وجود هو عبارة عن مجموعة من الوجودات والأعدام، وهذا الحدّ هو حدّ الوجود. وبالنظر إلى الآثار، يكون الاسم الموضوع لكلّ موجود من هذه الناحية ماهية مُعيّنة؛ وبعبارة أخرى: ينتزع الفلاسفة الماهية من كلّ حدّ من حدود الوجود. وإذ كان الوجود حقيقة تشكيكية واحدة فإنّ في مراتبه مشتركات واختلافات، ويتمّ بيان المشتركات في الممكنات عن طريق المفهوم الماهوي (الجنس)، والاختلافات من خلال المفهوم الماهوي (الفصل)، ومن ثَمّ يَنتزع الفلاسفة الجنس من الآثار المشتركة والفصل من الآثار الخاصة لكلّ موجود.

وتشكل الصفات الخاصة الأنـواع لكلّ موجود مثل نوع الإنسان في مقابل نوع البلبل ونوع الشّجر، لكنّ المسألة هي عدم وجود تفاوت تشكيكي بين أفراد النوع الواحد في ما بينهم كأفراد الإنسان، ويُعرَف كلّ نوع من خلال الحدّ والماهية (وهو التعريف التامّ الذي يتألّف من الجنس والفصل المعين). ولهذا قيل: إنّ النوع هو تمام الحقيقة المشتركة بين الأفراد وبذلك فإنّ أفراد أيّ نوع مشتركون من جهة الجنس والفصل، أو في آثارهم الوجودية التي تعبّر عن اشتراك وجودهم إن صحّ التعبير. وهنا، إذا عُدّت المرأة والرجل فردَيْن من نوع واحد فذلك يعني أنهما بمنزلة

(1) الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، ص32.

واحدة، كما أنّنا لا نرى أنّ العبارات الفلسفية نصّت على عدم تعريف المرأة بالتعريف الخاصّ بالإنسان أو أنّ الفلاسفة قد قدّموا تعريفًا فلسفيًّا آخر عن المرأة وأنهم اعتبروها نوعًا مُنفصلًا؛ بل على العكس من ذلك حيث كانوا يعتبرون كلًّا من المرأة والرجل صنفَيْن من نوع واحد.

وبديهي أنّ الحيوان جنس من الناحية الفلسفية وأنّه لا يوجد جنس مطلق في الخارج، كما أنّ العالم الخارجي هو وعاء يضمّ وجود الماهيات التامّة (أي الأنواع). وبعبارة أكثر دقة: إنّ العالم الخارجي هو عالم تتحقّق فيه الوجودات المتشخّصة، أمّا النوع (أي تمام حقيقة الشيء) فهو الذي يمكن أن يكون مَحلًّا للأعراض والتعيّن والتجسّد. وبناءً على هذا فإنّ على الفلاسفة الذين يزعمون أنّ المرأة لا تصنّف ضمن لائحة النوع الإنساني، عليهم أوّلًا أن يحدّدوا نوع المرأة؛ لكن مجرّد الادعاء ليس كافيًا من الناحية الفلسفية، بل لا بد من قرن الدعوى بالبرهان.

وبعد بيان هذه النقاط لا بدّ من القول إنّ ما يحدّد ماهية أي نوع هو فصله وبشيء من التسامح، فهو «الناطقيّة» أو «النفس الناطقة»، كما وإنّ ما ترتبط به شيئيّة وتماميّة النوع هو ذلك الشيء نفسه. وقد قيل في تعريف الشيء نفسه إنّه «ما به الشيء الشيء»[1]، ولما كانوا قد عرّفوا النفس الناطقة بأنّها حقيقة قادرة على إدراك الكليات[2] فإنّه ليس بإمكان بقية الأنواع الحيوانية سوى إدراك الجزئيات فقط؛ وعليه، فإنّ حيازة المرأة القدرة على إدراك الكليات التي يمكن إثباتها وجدانيًّا، لا شكّ يثبت إنسانيتها كذلك.

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص135.

(2) بالطبع تختلف التفاسير حول مسألة إدراك الكليات، فصدر المتألهين يذكر لإدراك الكليات معنى إن صحّ لا يمكنه أن يكون فصلًا للإنسان، ولا يصدق هذا المعنى على كل البشر. ويذهب بعض الشراح إلى أن هذا المعنى لإدراك الكليات هو معنى عرفاني وليس فلسفيًّا (انظر: صدر المتألهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية**، ج8، ص268؛ محمد تقي مصباح اليزدي، **شرح اسفار اربعه**، ج2، ص98).

ووفقًا لآراء الفلاسفة فإنّ النفس تتّحد مع البدن حينما تكون قد تولّدت فيه القوى السابقة مثل القوى النباتية والحيوانية[1]، ومن بين هذه القوى القوة المولّدة التي ترتبط بشكل مباشر بالجنسية[2]، والنفس الناطقة تُعد كمالًا أوّلًا بالنسبة إلى المرأة والرجل على السّواء. وفي الفلسفة المشائية أيضًا تعتبر الذكورة والأنوثة أمرًا عرضيًّا. وهكذا فإنّ كلًّا من الرجل والمرأة يمتلكان على حدّ سواء النفس الناطقة التي هي فصل للإنسان[3].

والجدير بالذكر أنّ اشتراك المرأة والرجل في المكانة الإنسانية لا يعني تماثلهما وتساويهما في جميع الآثار، كما إنّ جميع الرجال على الرغم من انتمائهم إلى صنف واحد ليسوا متساوين في جميع الآثار لكنّهم مشتركون فيها بالطبع، فالنساء والرجال أيضًا يمتلكون الصفات الإنسانية الأولية المشتركة لكنّهم ليسوا سواءً في كلّ الآثار. وعلى هذا فإنّ امتلاك القدرة على إدراك الكليّات لا يعني التساوي في كافة مظاهر تلك القدرة.

إنّ ما نرمي إليه في هذا الفصل، هو إثبات اشتراك المرأة والرجل في المكانة الإنسانية؛ أي اشتراك الاثنين في هذه المكانة وليس تساويهما من جميع الجوانب.

ويمكن من خلال هذا البحث الخلوص إلى تقرير آخر أيضًا أكثر انسجامًا مع مبادئ وأدب الحكمة المتعالية وبالأخصّ ما يتعلّق منها بمبدإ أصالة الوجود، فقد ذكر الفلاسفة خمس جواهر هي: العقل، والنفس، والجسم أو الصورة الجسمية، والصورة والمادة، وللنفس من بينها ميزة خاصة فهي حقيقة مجرّدة في ذاتها ومادية في فعلها؛ أي أنّها

---

(1) مع الاحتفاظ بالاختلاف بين النظريات الموجودة حول كيفية اتحاد النفس بالبدن.

(2) صدر المتألهين، **الشواهد الربوبية**، ص199؛ انظر: صدر المتألهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية**، ج8، ص54ـ55.

(3) ابن سينا، **الشفاء**، ج1، المقالة الخامسة من الإلهيات والفصل الرابع، ص223ـ224.

تمتلك عنصريْن: عنصر التجرّد ويعود إلى ذاتها، والعنصر المادي الذي يرتبط بفعلها، والعنصر الماديّ للنفس معناه أنّ النفس تستعين في فعلها وانفعالاتها في العالم المادي بوسائل البدن.

وتمتاز النفس الإنسانية بهذه الخصوصية من بين كلّ الجواهر الأخرى وذلك لأنّ كلّ النفوس ما عدا النفس الإنسانية ذات مرتبة معيّنة لا يطرأ عليها التغيير في حين أنّ النفس الإنسانية ووفقًا للحكمة المتعالية ذات حركة اشتدادية؛ يعني أنها تتحرك من الضعف نحو الكمال، والنفس الإنسانية في بداية تعلق البدن بها[1] لا تمتلك كمالات ثانوية بل تتكامل بالتدريج مع ظهور وازدياد معلوماتها (الحضورية والحصولية). ومن هنا فقد تبنّى صدر المتألهين نوعًا من التشكيك في الجوهر (جوهر النفس فقط)[2]؛ أي أنّه يرى أنّ النفس هي حقيقة ذات مراتب تبدأ بالحركة من مرتبتها الأولى فتتكامل حتى تصل إلى مرحلة التجرّد العقلي[3]. والجدير بالقول إنّنا لا نلاحظ في

(1) توجد نظريات وتوضيحات عدّة حول كيفية اتحاد الروح والبدن. ففي فلسفة ملّا صدرا، الروح أو النفس الإنسانية جسمانية الحدوث وروحانية البقاء، هذا التعبير يعني أن الروح غير موجودة قبل البدن حتى تتعلق به بعد إيجاده، وإنما هي تطرأ على البدن حين عروض التطورات والتغييرات عليه فهي في حدوثها جسمانية، وبالتأكيد يمكن للروح أن تبقى بعد حدوثها من دون البدن (بعد الموت)؛ وهو ما يعني أنها روحانية في البقاء. وتوجد في هذا الخصوص نقاشات مؤيدة ومعارضة تستحق الطرح في محلها (انظر: صدر المتألهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية**، ج8، ص330 و347).

(2) لا يرى الفلاسفة المتمسكون بأصالة الوجود أن الماهية مشككة. واستثنى بعضٌ الأعراض. وصدر المتألهين يرى أيضًا من خلال الالتزام بالحركة الجوهرية أن نوعًا من الشدة والضعف في جوهر النفس (التشكيك) هو أمر وارد (انظر: عبد الرزاق اللاهيجي، **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، ج1، ص53؛ صدر المتألهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية**، ج8، ص345_346).

(3) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، **شرح المجلد الثامن من الأسفار الأربعة**، ج1، ص447_448؛ ج2، ص226، وطبعًا برأي صدر المتألهين أن أفرادًا قلائل جدًّا من البشر يبلغون مرتبة التجرد العقلي (انظر: صدر المتألهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية**، ج8، ص268 و270_273.

كلامه أيّ إشارة إلى وجود الاختلاف بين جنس المرأة وجنس الرجل من هذه الناحية، ومن جانب آخر فإنّ النفوس الإنسانية هي ذات وحدة نوعية لكنها تمتاز في ما بينها بسبب العوارض التي تعرض للبدن[1].

ويعتقد بعض العلماء بأنّ نتيجة النظرية الخاصّة بجسمانية الحدوث وروحانية بقاء النفس الإنسانية هي أنّ المادة عندما تصل في مسير حركتها إلى أمر مجرد[2] فإنّ كلّ ما هو موجود في الأمر المادي ينعكس أيضًا على النفس المجردة. واستنادًا إلى ذلك فإنّ صفتَي الذكورة والأنوثة اللتين تحدثان في المادة ينبغي أن تكونا موجودتيْن بشكل ما في الشيء المجرّد، إلّا أنّ النقطة الهامّة تكمن في أنّه إذا كان الكلام المذكور صحيحًا فإنّ من شأن ذلك أنْ يثبت فقط أنّ النفس (والروح) الإنسانية قابلة للتجنّس وأنّه لدينا نوعان من النفس الإنسانية[3] وليس نفسًا إنسانية وأخرى غير إنسانية.

---

(1) «إن الامتياز في أفراد نوع واحد لا بدّ من أن يكون أولًا بشيء خارج عن الماهية ولوازمها وذلك لا يكون إلا من عوارض المادة» (صدر المتألهين، **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية**، ج8، ص331). وفي موارد عدّة يؤكد صدر المتألهين على هذه المسألة وهي أن الامتياز منوط بوجود المادة (صدر المتألهين **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية**، ج8، ص340)، كما إنّ الامتيازات الموجودة في المادة تكون مشتركة بين الإنسان والحيوان لأنها تُعزى إلى النفس الحيوانية؛ ومن بينها الإثارات الشهوية (انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، **شرح المجلد الثامن من الأسفار الأربعة**، ج2، ص205 و221). وعليه، فإن التمايز بين أفراد صنفين يمكن أن يكون مشمولًا بهذا العامل، أي العامل الجسماني.

(2) في بيان نظرية صدر المتألهين حول الحركة الجوهرية للنفس وتحول الأمر المادي إلى أمر مجرد، فإنه بحسب قوله فإن المادة في مسير حركتها تصل إلى آخر حدّ المادة وأول حدّ التجرد. آنذاك تنتهي هذه الحركة بإيجاد الأمر المجرد. ويرى بعض الشرّاح أن هذا الكلام يسقط الحركة الجوهرية عن السيالية والوحدة وهو يستلزم أن يتحول الأمر المادي نفسه إلى أمر مجرد؛ بينما في رأيه أن الصحيح هو أن يقال بحدوث نسخ جديد من الكمال في هذه المادة بسبب الحركة المذكورة وفي مرحلة واحدة (انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، **شرح المجلد الثامن من الأسفار الأربعة**، ج2، ص217).

(3) إن إثبات نوعَي النفس الإنسانية مسألة ينبغي طرحها في محلها؛ لأنه وفق مشهور آراء الفلاسفة، فإن كل نوع قابل للتقسيم من حيث الأفراد أو الأصناف، بيد أن ثبوت تفسير له مع الاحتفاظ بوحدة الماهية النوعية، هو محل إشكال.

وبصرف النّظر عن أيّ بحث فلسفي، فقد استفاد بعض العلماء الكبار من مبدإ تجرّد الروح لإثبات اشتراك الرجل والمرأة في المكانة الإنسانية، فالروح في اصطلاحهم هي «النفس» ذاتها، ولذلك قالوا إنّ الروح الإنسانية هي حقيقة مجرّدة عن المادة، والجنس هو أمر جسماني ومادّيّ؛ فالمرأة والرجل إذن مشتركان في الروح الإنسانية، ثمّ لمّا كانٍ قوام حقيقة الإنسانية وأصلها هو الروح لا الجسم، فإنّ ذلك يعني أنّ كلًّا من المرأة والرجل متساويان ومشتركان في الإنسانية[1].

2ـ المكانة الإنسانية للمرأة في القرآن الكريم

يضمّ القرآن الكريم مجموعة من الآيات التي تشير إلى اشتراك المرأة والرجل في المكانة الإنسانية:

المجموعة الأولى: وتتألّف من الآيات المتعلقة بكيفية الوصول إلى السعادة واشتراك المرأة والرجل في سُبُل الوصول إليها: يعتبر القرآن الكريمُ المرأةَ إنسانًا كالرجل تمامًا، فهي تمتلك الخصوصيات الإنسانية الثلاث المهمة وهي: الاختيار وتحمّل المسؤولية والقدرة على التطوّر والرقي والكمال كما إنّها تتمتع كالرجل بإمكان الازدهار والسعادة[2]. يقول تعالى في مُحكم كتابه الكريم: ﴿يَوْمَ تَرَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِم بُشْرَىٰكُمُ ٱلْيَوْمَ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[3].

وفي القرآن الكريم آيات أُخر تشير إلى اشتراك المرأة والرجل كذلك في التكليف وتحمّل مسؤولية الأعمال[4] والمساواة في إحراز الثواب

---

(1) انظر: عبد الله جوادي الآملي، **زن در آينه جلال وجمال**، ص243ـ248.

(2) انظر: سورة الأحزاب: الآية 35؛ سورة التوبة: الآية 72؛ سورة الفتح: الآية 5.

(3) سورة الحديد: الآية 12.

(4) سورة الأعراف: الآيات 19ـ24؛ سورة الأحزاب: الآية 72ـ73.

والعقاب[1]، واشتراكهما أيضًا في معرفة وفهم أصول الدين[2] وما يتعلّق بمجال العقل العملي، وبخاصة مكوّناته الأساسية مثل الاختيار وإدراك الفضائل والرذائل والقوى الدافعة نحو الفضائل والرذائل[3] والوصول إلى الحياة الكريمة الطيبة؛ كلّ تلك الأمور هي من مميزات الإنسان ومواصفاته، بينما لا نجد توكيل أيّ تكليف إلى سائر المخلوقات من غير الإنسان كما إنّها لا تتحمّل أيّ مسؤولية وليس لها إدراك ولا تخضع للتحكيم القيمي أو نظام الثواب والعقاب وغير ذلك.

المجموعة الثانية: وهي الآيات المتعلقة بالنفس: ثمّة آيات في القرآن تتضمّن كلمة «النفس» ويشير بعض تلك الآيات إلى أنّ المرأة والرجل قد خُلقا من ﴿نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾.

وفي بعض الموارد فُسرت (النفس الواحدة) بأبينا آدم (ع)حيث تُبيّن الآية الشريفة أنّ زوجه قد خُلقت هي الأخرى من النفس ذاتها التي خُلِقَ منها آدم (ع)[4]، ومثال ذلك ما ورد في سورة النساء من قوله تعالى:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ﴾[5].

وفي موارد أخرى فُسّرت «النفس الواحدة» بالبشر كقوله (عَزّ وَجَلّ):

﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا ﴾[6].

---

(1) سورة آل عمران: الآية 195؛ سورة النساء: الآية 124؛ سورة غافر: الآية 40؛ سورة الفتح: الأيتان 4ـ6.

(2) المقصود بذلك الآيات التي تدعو الرجال والنساء إلى الإيمان بالله، واليوم الآخر ونبوة الأنبياء.

(3) سورة آل عمران: الآية 17؛ سورة الأحزاب: الآية 35؛ سورة يوسف: الآية 9؛ سورة الأعراف: الآية 19ـ24؛ سورة الأعراف: الآية 27؛ سورة الإنسان: الآيتان 2ـ3.

(4) يدور جدل بين المفسرين حول هذه الطائفة من الآيات سوف نتطرق إليه في الفصل التالي.

(5) سورة النساء: الآية 1.

(6) سورة الروم: الآية 21.

ويُستفاد من هذه الآيات تساوي المرأة والرجل في الجوهر الإنساني، أي أنّ نفس الإنسان أيًّا كانت، هي واحدة بينه وبين زوجه.

المجموعة الثالثة: آيات الخلق وسير نشأة الإنسان: وتشير هذه الآيات إلى خلق أصل واحد (وهي الروح) وفرع واحد (وهو البدن) حيث وضعت هذه الآيات مسألة خلق الذكر والأنثى في صُلب مسيرة تطوّر البدن، ومن تلك الآيات قوله تعالى: ﴿أَلَمۡ يَكُ نُطۡفَةٗ مِّن مَّنِيّٖ يُمۡنَىٰ ۝٣٧ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةٗ فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٣٨ فَجَعَلَ مِنۡهُ ٱلزَّوۡجَيۡنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلۡأُنثَىٰٓ﴾[1].

وتعزو الآية أعلاه عملية خَلق الذكر والأنثى إلى ﴿مَّنِيّٖ يُمۡنَىٰ﴾وهي عمليّة تتعلّق بالجسم، وبعد ذلك تشير الآيات إلى خَلق الروح وتعلّقها بالبدن[2]. فإذا كان أصل الإنسانية يقوم على أساس الحقيقة الروحانية فإنّ المرأة والرجل كليهما يتمتّعان بذلك وكلّ منهما يُعدّ إنسانًا.

ويرى العلّامة الطباطبائي أنّ الآيات التي تحمل معنى عبارة «بعضكم من بعض»[3] هي أيضًا شاهد آخر على وحدة الجوهر الإنساني للرجل والمرأة، ويقول: «أمّا هويتها: فإنّه بيّن أنّ المرأة كالرجل إنسان وأنّ كلّ إنسان ذكرًا كان أو أنثى فإنّه إنسان يشترك في مادته وعنصره إنسان من ذكر أو أنثى ولا فضل لأحد على أحد إلّا بالتقوى...فجعل تعالى كلّ إنسان مأخوذًا مؤلفًا من إنسانيْن ذكر وأنثى هما معًا وبنسبة واحدة مادة كونه ووجوده، وهو سواءٌ أكان ذكرًا أم أنثى مجموع المادة المأخوذة منهما...ولا بيان أتمّ ولا أبلغ من هذا البيان ثمّ جعل الفضل في التقوى». واعتبر العلّامة أنّ دور الرجل والمرأة في تكوين الإنسان هو دليل آخر على تساوي الرجل

---

(1) سورة القيامة: الآيات 37ـ39.

(2) انظر: عبد الله جوادي الآملي، زن در آينه جلال وجمال، ص 111ـ112.

(3) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ﴾ (سورة الحجرات: الآية 13)؛ ﴿أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٖ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰۖ بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖ﴾ (سورة آل عمران، الآية 195).

والمرأة في التقييم الأخلاقي ونظام الثواب والعقاب. وبعبارة أوضح: اعتبرت الآيات الآنفة أنّ الوحدة في الإنسانية هي المحور في ترتيب الآثار والنتائج الخاصة بالبشر[1].

3ـ تفسير آخر حول المكانة الإنسانية للمرأة

طرح بعض أصحاب الرأي موضوع المساواة بين المرأة والرجل في الإنسانية مستفيدين من المسلك العرفاني والتمسك ببعض الآيات القرآنية، ويتركّز هذا اللون من الاستدلال على ما يُسمّى «الإدراك الشهودي» والآثار المباشرة للطهارة وتزكية السلوك. والشهود بمعنى إدراك الحقائق بلا واسطة، وهو أعلى مراتب الإدراك. وترتبط قدرة الإنسان الشهودية ارتباطًا وثيقًا بالطهارة العملية أي «المراقبة» و«التقوى»، فالمؤمنون يصلون من خلال تطهير السلوك (العمل الصالح) إلى درجة يمكنهم عندها إدراك الحقائق بصورة عينية، ولا يلعب نظام صياغة المفاهيم في الذهن أو الأجهزة الدماغية والعصبية، وأساسًا الجسم، أيّ دور في هذا النوع من الإدراك؛ وعلى هذا فإنّ القيود المادية ومن بينها القيود الجسمية لا تؤثر على الشهود. والآن، إذا كان الشهود إدراكًا إنسانيًا وكانت المرأة والرجل في بلوغهما وممارساتهما متساويَيْن فإنّ المرأة والرجل مشتركان في الإنسانية[2]، وقد عدّ بعضهم الآية الآتية شاهدًا حيًّا على هذا الكلام: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾[3].

والآية الشريفة تنفي بوضوح تأثير الأنوثة والذكورة على الوصول إلى الكرامة المعنوية الرفيعة. وقد طرح بعض المقامات العرفانية مثل الخشوع

---

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص269ـ270.

(2) انظر: عبد الله جوادي الآملي، **زن در آينه جلال وجمال**، فصل المرأة في العرفان.

(3) سورة الحجرات: الآية 13.

والخوف والحبّ في القرآن الكريم كمقامات إنسانية غير مرتبطة بالجنسية مثل قوله تعالى:

﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ۝٤٠ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾[1].

﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾[2].

﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ﴾[3].

أسئلة

1ـ لماذا لا يدلّ كلام الفلاسفة على وجود نظرية فلسفية لا تعتبر المرأة إنسانًا؟

2ـ ما هي سمات الإنسانية من وجهة نظر القرآن الكريم؟

3ـ اذكر دليليْن قرآنيّيْن على اشتراك المرأة والرجل في المكانة الإنسانية.

---

(1) سورة النازعات: الآيتان 40ـ41.

(2) سورة آل عمران: الآية 31.

(3) سورة الحديد: الآية 16.

المبحث الثاني
المكانة القيمية للمرأة

اهتمّ مفهوم القيمة والتقييم ومنذ القِدَم بالأمور المعنوية، وقد كان لهذيْن المفهوميْن استخدامات كثيرة سيّما في مجال علم الإناسة والأخلاق، وقد حاول الفلاسفة وخاصّة فلاسفة علم الأخلاق تحديد الفضائل والرذائل، والكريم والوضيع من البشر عَبر تعيين معايير لشخصية الإنسان وسلوكه، وبعد فترة من التحوّل والتجدّد في الغرب تبدّلت المفاهيم المتعلّقة بالقيم. ومع مرور الوقت طُرحت مجموعة من المفاهيم مثل تلك الخاصّة بالأخلاق أو القيم الدنيويّة إلى جانب مفهوم جديد يدور حول شخصيّة الإنسان، وهو المفهوم الذي يُعرَف باللغة الإنجليزية بـ«moral ethics» أو «moral values» ويُقصَد به القيم المستخدمة للارتقاء بالحياة المادية من دون أن يكون البشر بحاجة إلى مبدإ أو دافع ميتافيزيقيّ لمعرفتها أو تطبيقها[1].

وبناءً علي ما تقدّم يستند معيار القيم ومفهومها والأفراد الجديرون بالتكريم إلى أسس عقدية أصيلة منها تعريف الإنسان ومعايير التكريم وتحديد الغاية من حياته، ولذا لا بدّ من معرفة ماهية جوهر الإنسان والسبب الذي يدعونا إلى اعتباره قيّمًا؟

---

(1) انظر: هرمن راندل، **سير تكامل عقل نوين**، ترجمة: أبي القاسم پاينده، ج1، الفصل الثاني عشر، ص213ـ319؛ المصدر نفسه، الفصل الخامس عشر، ص407ـ426.

1ـ معيار التقييم وأنواعه

ما هو جوهر وجود الإنسان ولماذا نعدّه نحن مخلوقًا ذا قيمة؟ لقد شغلَ هذا السؤال أذهان الفلاسفة والإناسيين على الدوام، وعلى الرغم من وجود المذهب المادي كأساس والاتجاه الحسّي بمثابة منهج في تاريخ الفلسفة، إلّا أنّ التيار الغالب في الفكر الفلسفي كان الاعتقاد بوجود أبعاد روحية ومعنوية في الإنسان. هذا وسعى العديد من الفلاسفة من غير المذهب الحسّي باستمرار إلى تعريف قيمة الإنسان بقدرته العقلانية وشخصيته الأخلاقية وبُعده الرّوحي، وفي الفكر الغربي سجلت ذاكرة التاريخ لسقراط الحكيم دفاعه عن هذه المسألة خلال القرون الخمسة ما قبل ميلاد السيّد المسيح (ع) فقد بذل سقراط جهودًا كبيرة من أجل إثبات فضيلة عامة للإنسان وهي الفضيلة التي تتمثّل في السيطرة على النفس مقابل إغراءات اللّذة، وهي بالمناسبة الفضيلة الوحيدة التي إن وُجدت في الإنسان فإنّ ذلك سيمكّنه من الحصول على سائر الفضائل الأخرى[1].

وعلى العكس من سقراط، كان عدد كبيرمن السوفسطائين يختصرون ـتلويحًا أو تلميحًاـ جوهر الإنسان في ماديّته وكانوا يرون أنّ أفضل أسلوب لحياته هو البحث عن اللذة.

يقول آنتيفون وهو من السوفسطائيين كذلك: «إنّ المعيار الطبيعي والوحيد للسلوك الإنساني هو الربح والمقبولية واللذّة»[2]، ويتضح تأثير هذا الفكر بشكل كامل في مسرحية «السُّحب» التي ألّفها «أرسطوقس» فقد ورد الحوار الآتي في واحد من مشاهد تلك المسرحية:

---

(1) انظر: دبليوكي سي غاتيري، **فلاسفه يونان از طالس تا أرسطو**، الترجمة الفارسية: حسن فتحي، ص85.

(2) وارنر يغر، **پايديا**، ترجمة: محمد حسن لطفي، ج1، ص439. ولمعلومات أوفى انظر: دبليوكي سي غاتيري، **فلاسفه يونان از طالس تا أرسطو**، ص85؛ وارنر يغر، **پايديا**، ج2، ص772.

«تخيّل اللّذات التي تحاول الأخلاق حرمانك منها، إنّها تأمرك بالابتعاد عن المرأة والأبناء والقمار والمأكولات اللذيذة وشرب الخمر والفرح واللّهو واللّعب. احترم ضرورات الطبيعة، أطعني، أطع الطبيعة... حاول ألّا تتصوّر وجود ما يُخجلك[1]».

والسعادة بنظر أرسطو تعني الخير الأمثل وأنّ الفضائل توصل البشر إلى السعادة، والفضائل العقلية هي أسمى من الفضائل الأخلاقية، ومعنى هذا الكلام هو أنّ بإمكان البشر أن يبلغوا الخير الأمثل والسعادة عن طريق الفكر.

وأمّا الرواقيّون فكانوا يرون أنّ السعادة تكمن في إلغاء العواطف، فيما اعتبر الأبيقوريّون الخير مُعادلًا للّذة ومساويًا لها[2].

وإبّان القرون الوسطى بدأت الآراء الفلسفية التي تدور حول السعادة وقيمة الإنسان تُفسَّر على ضوء الديانة المسيحية وكان أكثر المسيحيين تأثيرًا هو اللاهوتي والفيلسوف أوغسطينس الهيبوني (354ـ430م) الذي كان يرى ـ كما في كتابه «الأخلاقيات الكاثوليكية» ـ أنّ الفضيلة الحقيقية هي الخدمة بعشق وغاية إلهية[3]، والسعادة من وجهة نظر هؤلاء الأفراد تمثّل مبدأً من مبادئ المسيحية يتمّ تحصيله من اتحاد ميتافيزيقيّ مع الله في الآخرة[4].

وقد استمر هذا الصراع هذا الموضوع الإناسة حتى ظهور الجيل الجديد من الفلاسفة الغربيين بعد عصر النهضة، وكان إيمانويل كانط لا

---

(1) لورنس سي بيكر، **تاريخ فلسفه اخلاق غرب**، الترجمة الفارسية: مجموعة من المترجمين، ص19.

(2) المصدر نفسه، ص99 و103؛ أيضًا انظر: وليم كي فرانكنا، **فلسفه اخلاق**، الترجمة الفارسية: هادي صادقي، ص553.

(3) لورنس سي بيكر، **تاريخ فلسفه اخلاق غرب**، ص109ـ113.

(4) المصدر نفسه، ص74ـ85.

يزال من بين تلك الفئة من الفلاسفة التي كانت تعتقد بأنّ قيمة الإنسان تتبع مواكبته لعالم العقل الباطن والعمل من خلال وظائفه العقلانية، ولذا فإنّه كلّما كان العالم يقترب من القرن العشرين أكثر كان التيار المادي يبلغ ذروته إلى أن عُرِّف جوهر الإنسان على أنّه المادة والسعي العقلاني للتمتّع أكثر ما يمكن من الطبيعة المحسوسة. وبعبارة أخرى: اكتسب التقييم مفهومًا جديدًا كان مقرونًا بقدرة الإنسان على التصرّف في الطبيعة والحصول على اللذات وأسباب السعادة قدر المستطاع. ويمكن الادّعاء أنّ هذا المفهوم هو مزيج من الاتّجاه الإنسانوي والنزعة المادية ومشروع عقلنة المجتمع الإنساني (الحداثة).

وكانت نتيجة هذه الرؤية ترجيح الحياة المادية ومعايير التوفيق والنجاح فيها، وحظيت الثروة والسلطة اللّتان كانتا دائمًا محطّ أنظار الإنسان بأهمية خاصة في هذه الأثناء، وفي الوقت نفسه فقد تفوّق النشاط الاجتماعي على محيط الأسرة وتغلّب عليه بشكل مُلفِت للنّظر بسبب احتوائه على عناصر السلطة والثروة.

وعلى هذا الأساس لا يمكن إنكار وجود رؤيتين في تاريخ الفلسفة والأديان حيث يدور أحد محورَيْ تلكما الرّؤيتيْن حول المادة التي تؤمن بأصالة الجسد ولذّاته ومحور آخر إلهيّ أو عقلانيّ يؤمن بأصالة التربية والأبعاد الروحية أو العقلانية للإنسان، لكن ما يخصّ بحثنا هو معرفة دور النساء في هذه التصنيفات.

2ـ النظريّات

2ـ1ـ تقليص قيمة المرأة

من المعروف أنّ الانتقاص من شأن المرأة وتقليص قيمتها هو فكرة تمتدّ جذورها في أعماق النظام الفلسفيّ للغرب، ففي الفلسفة اليونانية

مثلًا، سواء في النتاج الأدبي القديم لهذه البلاد ـ مثل أشعار هومر العظيمة ـ أو ما كان يُطرح بشكل رسميّ في النظريات الفلسفية، كانت المرأة توصف دائمًا بأنّها كائن من الدرجة الثانية وأنّها أدنى من الرجل مرتبة، بل تعتبرها طفيلية وخادمة له من جانب واحد[1].

ولا يخفى أنّ بعض العبارات التي وردت في تلك النصوص تعيّن أدوارًا خاصّة بالنساء والرجال وترى أنّ دور المرأة يقتصر على الحمل والولادة وتدبير شؤون المنزل. وللتأكيد على حقارة الأدوار المنسوبة إلى المرأة وتمجيد الرجال لقيامهم بالأعمال الخاصة والاستثنائية كالتعقّل والقدرة على التفكير، فقد ظهرت نظريّة تُعَرّف المرأة على أنّها موجود تافه وقليل الأهمية.

وخلال هذه الرّحلة ترك صنّاع الفلسفة في اليونان القديمة تراثًا يصوّر المرأة بشكل سيّئ للغاية؛ ففيثاغورس، وهو العالم اليوناني القدير، كان يعتقد بأنّ مبدأ الخير هو الذي أوجد النظام والنور والرجل، ومبدأ آخر كان السبب في إيجاد الاضطراب والظلام والمرأة، فيما كان سقراط يرى أنّ وجود المرأة هو عامل رئيسيّ لانحطاط البشرية[2]، أمّا فلسفة أرسطو فهي معروفة بالهرميّة فقد كان يؤمن بأنّ الطبيعة لا تخلق شيئًا إلّا لغاية واحدة فقط وأنّه لو لم تكن ثمة ضرورة للإنجاب ـ بزعمه ـ لَما ظهرت الحاجة مطلقًا إلى خلق موجود ناقص مثل المرأة[3]؛ ثمّ يصرّح قائلًا: «ثمّة نوع آخر من الصداقة يقوم على أساس تفوّق أحد الطرفين مثل صداقة الرجل والمرأة» وكان يرى أنّ السبب في هذا التفوّق يعود إلى الفرق بين الرجل والمرأة من حيث الفضيلة والوظيفة، ويقصد بذلك أنّ وظيفة المرأة (أي

---

(1) سوزان موللر أوكين، زن از ديدگاه فلسفه سياسى غرب، الترجمة الفارسية: نادر نوري زادة، ص120ـ134؛ أرسطو، اخلاق نيكوماخوس، درباره دوستى، ص267ـ308.

(2) بنوان غيري، زنان از ديد مردان، الترجمة الفارسية: محمد جعفر پوينده، ص7.

(3) انظر: سوزان موللر اوكين، زن از ديدگاه فلسفه سياسى غرب، ص112ـ114.

الأدوار التي تمارسها المرأة) هي أساسًا أدوارٌ أقل أهمية[1]. وفي تشبيهاته وعباراته يُسمّي أرسطو ضعف العنصر بـ«التأنّث»؛ لأنّ التأنث -من وجهة نظره- هو نوع من ضعف العنصر[2]، مؤكّدًا أنّ أساس العلاقة بين المرأة والرجل هو القيمة والكفاءة الشخصية، بمعنى أنّ كلّ شخص يُعطى ما يستحقّ، وأنّ الطرف الأكبر شأنًا هو المُستفيد الأكبر[3].

وفي العصر الهلينيّ[4] كذلك كان الرّجال هم المخاطبون الرئيسيون للفلسفة، لكنّ سنيكا (40ق. م-65م) -وهو من الرواقيين الرومان- كان يصرّح علانية بأنّ قدرة المرأة على الاتّصاف بالفضيلة تعادل قدرة الرجل، وكان رواقي آخر وهو موسونيوس رافوس (30-100م) يؤكّد على ضرورة أن تتلقّى النساء التربية والمعاملة نفسيهما اللتيْن يتلقّاهما الرجال وأنّه ليس ثمّة فرق بين فضائلهن وفضائل الرجال على الإطلاق. ومن الواضح أنّ هذا الأمر كان يواجه اعتراضات شديدة، ففي المدارس الأخلاقية في العصر الروماني، كانت الفضيلة (virtus) هي المفهوم الأساسي للأخلاق ومعناها اللفظي هو «الرجولة» وهي مشتقّة من كلمة «vir» بمعنى «رجل»؛ وعليه، فإنّ إشارة كلمة «virtus» إلى المذكّر بشكل محوري كانت هي الصفة الغالبة في الحضارة الرومانية[5].

واستنادًا إلى ما تقدّم فإنّ الأنوثة في الفكر اليوناني كانت ترتبط ارتباطًا رمزيًّا بكلّ ما هو غير عقلاني أو فوضوي أومجهول، أو كلّ ما ينبغي التخلي

---

(1) أرسطو، **اخلاق نيكوماخوس**، درباره دوستى، ص307-308.

(2) المصدر نفسه، ص267.

(3) المصدر نفسه، ص320.

(4) يشير موت الإسكندر الكبير (356-323ق.م) إلى بداية عصر عُرف بالعصر الهليني للحضارة اليونانية (انظر: لورنس سي بيكر، **تاريخ فلسفه اخلاق غرب**، الترجمة الفارسية: مجموعة من المترجمين، ص39).

(5) المصدر نفسه، ص58-68.

عنه في طريق تهذيب المعرفة[1]، وقد كان لهذه المسألة تأثيرها الواضح في الفكر المسيحي التقليديّ أيضًا. فعلى الرغم من أنّ سفر التكوين من العهد القديم يصرّح في الفقرة 28 من الإصحاح الأوّل بالمساواة بين المرأة والرجل أمام المسيح (ع) وتجلّيه لهما على حدّ سواء، إلّا أنّ المُتتبّع لنصوص العهدين القديم والجديد يلاحظ أنّ الديانتيْن اليهودية والمسيحية كانتا تروّجان للاعتقاد بتفاهة المرأة وعدم قدرتها على بلوغ السعادة.

فالرّسول بولس يقول في رسالته الأولى إلى أهل كورنثيوس: «لأَنَّ الرَّجُلَ لَيْسَ مِنَ الْمَرْأَةِ بَلِ الْمَرْأَةُ مِنَ الرَّجُلِ؛ وَلأَنَّ الرَّجُلَ لَمْ يُخْلَقْ مِنْ أَجْلِ الْمَرْأَةِ بَلِ الْمَرْأَةُ مِنْ أَجْلِ الرَّجُلِ؛ لِهَذَا يَنْبَغِي لِلْمَرْأَةِ أَنْ يَكُونَ لَهَا سُلْطَانٌ عَلَى رَأْسِهَا مِنْ أَجْلِ الْمَلاَئِكَةِ»[2]، كما ورد في سفر التكوين: «وَقَالَ لِلْمَرْأَةِ: تَكْثِيرًا أُكَثِّرُ أَتْعَابَ حَبَلِكِ. بِالْوَجَعِ تَلِدِينَ أَوْلاَدًا، وَإِلَى رَجُلِكِ يَكُونُ اشْتِيَاقُكِ وَهُوَ يَسُودُ عَلَيْكِ»[3]. وهوذا توما الأكويني كان يُشهر باعتقاده بأنّ الرّجل هو بداية المرأة ونهايتها وأنّ النشاط العقليّ يفوق الإنجاب شرفًا ورفعة وهو وظيفة رجالية لا يحتاج فيها الرّجال إلى النساء للقيام بها إطلاقًا[4]. وقد نُقلت عن توما الأكويني كذلك قوله هذه العبارة وهي: «إنّ المرأة حيوان لا ثابت ولا راسخ»[5].

أمّا فيلون ـ الفيلسوف الإسكندري الذي عاش في القرن الأول

---

(1) جينويف لويد، **عقل مذكر: مردانگی وزنانگی در فلسفه غرب**، الترجمة الفارسية: محبوبة مهاجر، ص66.

(2) الكتاب المقدس، رسالة بولس الأولى إلى قرنتيان، الباب11، الآيتان 8ـ10.

(3) الكتاب المقدس، سفر الظهور، الباب 3، الآية 16.

(4) جنبويف لويد، **عقل مذكر: مردانگی وزنانگی در فلسفه غرب**، ترجمة: محبوبة مهاجر، ص66.

(5) جلال ستاری، **سیمای زن در فرهنگ ایران**، ص61.

للميلاد- فكان يرى أنّ المرأة موجود مُنفعل ومظهر للإدراك الحسّي وأنّها تفتقر للقوة العاقلة التي يمتلكها الرجال[1].

وكان اعتبار المرأة والطبيعة شيئًا واحدًا واستعارة العبارة القائلة: «إنّ المرأة مثل الطبيعة» هي أساس النظرة المحتقرة إزاء المرأة في عصر النهضة، فضلًا عن وجود الكثير من العبارات في مؤلّفات فرانسيس بيكون وجان لاك وجان جاك روسو التي تشير إلى تفوّق القوى العقلانية على القوى الطبيعية واعتبار الرجل مساويًا للعقل والمرأة مساوية للطبيعة[2].

وبناءً على هذا فإنّنا نرى أنّ قضايا مُعيّنة قد حدثت في تاريخ الفكر الغربي سواء في تاريخ الفلسفة أو تاريخ الأديان أو تاريخ الحضارة الحديثة أثارت فكرة تحقير المرأة والأدوار النسائية، ومن بين العوامل التي ساعدت على بلورة الرؤية التي تعتبر النساء موجودات قليلة الأهمية ما يأتي: الاهتمام بشكل كبير بـدَور العقل -أو بتعبير أرسطو الفضائل العقلية- واعتبار العواطف والأحاسيس أمورًا تافهة لا بدّ من كبتها، ثمّ التقليل من شأن الأدوار النسائية كالحمل والولادة والتدبير المنزلي، واعتبار النساء موجودات طفيلية بسبب بعض التعاليم الواردة في التوراة والإنجيل التي كانت تصرّح بأنّ المرأة مخلوقة من الضلع الأيسر للرّجل، واحتقار النساء بسبب العادة الشهرية، والتركيز على أهمية الأنشطة الاجتماعية وأساليب اكتناز الثروة والسيطرة على المجالات العامة في الحياة وإعطاء الأصالة للّذة والحريات الاجتماعية التي مهّدت الطريق لكسب اللّذة، كما نلاحظ آثارًا لهذا الفكر بشكل كامل في الثقافة العامة. وقد سادت هذه النظرة بالطّبع

---

(1) جينويف لويد، **عقل مذكر: مردانگی وزنانگی در فلسفه غرب**، ترجمة: محبوبة مهاجر، ص52_53.

(2) انظر: سوزان موللر أوكين، **زن از ديدگاه فلسفه سياسی غرب**، ترجمة: نادر نوري زادة، الفصلان الخامس والسادس؛ المصدر نفسه، ص281_284؛ بنوان غيري، **زنان از ديد مردان**، ترجمة: محمد جعفر بونيده، ص33، 36_45، 100.

كذلك في مُعظم أنحاء العالم، فما أكثر العلماء الشرقيين الذين كان لهم كلام وعبارات تطعن في شخصيّة المرأة، أو الذين اعتبروها موجودًا أقلّ قيمة وأهميّة من الرجل.

2-2- تفوّق النساء على الرجال

إنّ نظرية تفوّق النساء على الرجال هي نظرية جديدة تبنّتها مجموعة من التيارات النسويّة[1]. وقبل البدء بتوضيح هذه النظرية لا بدّ من التأكيد على أنّه وعلى الرغم من رفض النسويين أيّ نظرة تحطّ من قَدْر المرأة وشأنها، إلّا أنّه يمكننا القول إنّ هؤلاء لم يوضّحوا نظامهم الفلسفي والنظري في باب تعريف المرأة بشكل صحيح، وقد أسهمت في ذلك عوامل عدّة مثل:

1- أنّ هؤلاء اهتموا خلال سنوات طوال بجوانب أكثر اجتماعية وعينية من وضع المرأة مثل حقوق المواطنة وسعوا إلى إيجاد تحولات في هذا المجال.

2- أنّهم كانوا يعتبرون مساواة المرأة والرجل في الإنسانية شيئًا واضحًا ولا يحتاج إلى البحث.

3- كان ينبغي عليهم أن يستعينوا في هذا المجال بقوّة بأدبيات الفلسفة الرائجة التي كانوا يعتبرونها ذكورية وعُرضة للنقد.

---

(1) يرى الباحثون في شؤون المرأة، أنه لا يمكن بسهولة وبكلمة واحدة تعريف مفهوم «femi-nism»، بسبب أن الاختلاف في الرأي بين الجماعات النسويّة في النظريات والمثل العليا مؤثر في درك المفهوم المقصود لديهم، لكن ترجم بعضٌ هذه الكلمة إلى «النسويّة» أو «الاتجاه القائل بالمساواة بين الجنسين سياسيًّا واقتصاديًّا» ونقل ويلفورد في كتاب **مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية** تعريفًا تقعيديًّا عن روز اليند دلمار واعتبره كافيًا لترجمة «feminism» وفق أي اتجاه، وهذا التعريف هو الآتي: «feminism» هي النظرية التي تعتقد بأن النساء أصبحن هدفًا للتمييز بسبب جنسيتهن (ريك ويلفورد، «**feminism**»: **ايدئولوژى هاى سياسى**، ترجمة: م. قائد، ص346).

4ـ أنّ هذا البحث كان مرتبطًا بنظرتهم المعرفية عن تساوي المرأة والرجل واختلافهما والتي كانت تمثل على الدوام معركة تتصارع فيها آراؤهم وتشتّت.

وعلى أيّ حال، يبدو من دراسة نصوص الحركة النسويّة أنّ اتجاهًا جديدًا نسبيًّا قد نشأ من باطن اهتمامات هذه الحركة ويُعرَف بالحركة الجوهريّة النسويّة (essentialism feminist)، ويعتقد أتباع الحركة المذكورة أنّ الاختلافات بين المرأة والرجل هي اختلافات ذاتية ويؤمنون بالطبيعة الأنثويّة والذكوريّة معًا. وعلى ضوء ما تقدّم فإنّ هذه الاختلافات هي اختلافات عامة طبيعية وبيولوجية[1].

إنّ ما دفعنا إلى ذكر وجهة النظر المتقدمة في هذا الفصل هو أنّ النظرية المذكورة وبعد إذعانها للاختلافات والخصوصيات النسائية، اعتبرت ذلك كلّه شيئًا إيجابيًّا ولهذا فقد شدّدت على أفضلية المرأة مقارنة بالرجل وذلك لتفوّق الفضائل النسائية على الخصائص الرجالية.

وبعبارة أخرى: فإذا كان الرجل في الرؤية الفلسفية التقليدية يتمتّع بامتياز إنساني بسبب عقلانيته فإنّ المرأة في هذه النظرية تبدو أفضل وأقرب إلى معايير الإنسانية لامتلاكها الفضائل النسائية وفقدان أو ضعف العقل الرياضيّ.

ولا تتمتّع الذاتية النسوية بعمر طويل على مستوى النظريّة، وربّما استطعنا القول إنّ مراجعة نصوص العلوم البيولوجية والنفسية من قِبَل النسويّين أنفسهم وتوصّلهم إلى نتائج غير متوقعة والتي أثبتت مرة أخرى وجود العديد من الاختلافات، دفعت هذه الحركة إلى التأكيد على تفوّق المرأة والصفات النسائية. ومع ذلك يمكن الإحساس بوجود مرحلة ما في

---

(1) مغي هام وسارة جامبل، **فرهنگ نظريه هاى فمينيستى**، ترجمة: فيروزة مهاجر ونوشين أحمدي الخراساني وفرخ قره داغي، ص143.

الحركة الذاتية النسويّة خلال الموجة الأولى من النسويّة كانت قد أشارت فيها كلّ من فرانسيس ويلارد وجين آدامز وجوليا وارد في أحاديثهن إلى عبارات مثل الأمومة العامة والفضائل النسائية، وهؤلاء كُنّ يُثنين على خصال مثل الصدق والعاطفة والنزوع نحو الأخلاق بوصفها خصالًا نسائية[1]. ومع ظهور الفكر الرومانطيقي[2] في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، أصبحت الأرضية مُهيّأة أكثر من ذي قَبل للإيمان بقيمة المرأة.

وعلى مدى الفترة السابقة كان زعماء الحركةالمذكورة يعتبرون بشكل أو بآخر أنّ الاعتقاد ببعض الصفات الذاتية عند المرأة يُعدّ أمرًا مسلمًا به على الرغم من غلبة خطاب المساواة. فعلى سبيل المثال كان النسويّون ينسبون في أحاديثهم الحرب إلى أخلاقيات الرجال والسلام إلى أخلاقيات النساء.

بعد ذلك وكنتيجة للبحوث الجديدة صاغ النسويّون الكلام الموجود المتناثر بشكل نظرية، فمثلًا يؤكد أصحاب الذاتية النسوية خلافًا للنظرة الشائعة على أنّ الصورة التقليدية للإنسانية هي الصورة النسائية وأنّ كروموسوم الجنس المؤنث أكمل من نظيره الذكريّ، كما إنّ متوسّط أعمار النساء أعلى منه عند الرّجال، وأنّ نسبة حالات الإجهاض التي يتعرّض لها الجنين الأنثويّ أقل، وما شابه ذلك، كلّ هذا من شأنه أن يدحض فكرةالتقليل من شأن المرأة؛ بل ويمكن لذلكأن يُثبت تفوّقها أيضًا[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص104.

(2) الرومانطيقية حركة فكرية تتعارض إلى حد ما مع الاتجاه العقلي كان مؤيدوها يهتمون بالعواطف، والأحاسيس، والحياة، والإيمان والتحرك، وهذه الحركة كانت تشجع على نوع من الهروب من العقل وهدفها مناهضة التيارات التي تدعو إلى الجمود في القرون التي سبقتها (انظر: أ. أم. بوخنسكي، **فلسفه معاصر اروپايى**، ترجمة: شرف الدين الخراساني، ص5ـ7؛ هيرمن راندل، **سير تكامل عقل نوين**، ترجمة: أبو القاسم پاينده، ص433ـ473).

(3) انظر: المصدر نفسه، ص9ـ158، 187، 192، 195؛ روزماري تونغ، **اخلاق فمينيستى: فمينسيم ودانش هاى فمينيستى**، ترجمة: عباس يزداني، ص170ـ171.

وتصوّر هذه النظرية عواطف النساء كمصدر عظيم للعلم والمعرفة وتفوّق قدرة الإدراك لدى النساء والتقييمات الأخرى وأنماط التحكيم النسويّة، كما اعتبرت وجهة النظر هذه أنّ التفكير النسويّ يتمتّع بعينيّة أكبر، وهي تحُطّ من شأن التجريبية الذهنية (المنهج العقلاني للفكر الرجاليّ).

إضافة

إنّ العلاقة بين الجنوسة والأفضلية والجنوسة والقيم هي موضوع لم يَغِب أبدًا عن اهتمام الباحثين في شؤون المرأة وخاصة علماء النفس.

ونلاحظ من بين النظريات المهمة وجود نظريتَيْن متناقضتَيْن تمامًا، ففي إحداهما يعترف المنظرون النسويّون -ربّما لاشعوريًّا- بأفضلية القيم الذكورية وبالتالي الأفضلية القهرية لجنس الرجل، والنسويّون الوجوديون من أمثال «سيمون دوبوار» يميلون إلى الرّأي وذلك لأنّ أنصارها كانوا يؤمنون بمبدإ «تحقيق النفس ولزوم إعادة توليد الذات» وكانوا يطالبون النساء في عصرهم بإدخال قِيَم مُعيّنة إلى مناهجهنّ الفكرية وسلوكهنّ مثل العقلانية والأخلاق التي تتّخذ العدالة محورًا لها، نعم، العدالة وليس أخلاق الأمومة، وأن يتخلّيْن عن الأخلاق النسويّة الرائجة التي تتبلور في إطار الزواج والأمومة والزوجية[1]؛ أي ينبغي إهمال النسويّة التي تُعنى بالمرأة كجنس ثانويّ والتشبّه بالرجال. وثمّة وجهة نظر أخرى تبنّتها طائفة من هؤلاء الباحثين في شؤون المرأة أكّدت على رفاهية المرأة من خلال الاستناد إلى الأخلاق والقيم، وهي رفاهية تركّز على العلاقات الشخصية وأخلاقيات العناية (ethics of care) وقيمة العلاقات الإنسانية[2]. وبالطبع

---

(1) على سبيل المثال انظر: سيمون دوبوار، جنس دوم، ترجمة: قاسم صنعوي، ج1، ص35، ج2، ص564ـ566، ص569ـ574؛ الفصل الأول والثاني من المجلد نفسه.

(2) روزماري تونغ، اخلاق فمينيستى: فمينيسم ودانش هاى فمينيستى، ترجمة: عباس يزداني، ص170.

فإنّ الرفاهية النسويّة الأخلاقية هي رفاهية متنوعةٍ، لكنّ ما يهمّنا في كلام النسويّين هو وجود نوعيْن من الرفاهية، نسويّة وأمومية، فالرفاهية النسويّة تعني الخصائص النسائية التقليدية كالرعاية والعاطفة وحبّ الخير والتربية والمحبة وهذه لا تقلّ أهمية من الناحية الأخلاقية عن الخصائص الرجالية التقليدية مثل العقلانية والعدالة والاستقلال[1].

وفي مجال الأُمومة فإنّ التركيز يكون على العلاقة الخاصة بين الأمهات والأبناء كنموذج للتعامل الأخلاقي، أي أن يعتبر هذا النوع من العلاقة نموذجًا مهمًّا للعلاقات الإنسانية ولا بد من تعميمه على المجالات الأخرى. ويعتقد هؤلاء بأنّه حيثما وجدت علاقة غير متوازنة بين البشر ولم يكن طَرَفا العلاقة متكافئين من ناحية الاستقلال والاقتدار والمعلومات فإنّ النمط الأمومي يكون أفضل نمط لإقامة الصّلات؛ والعلاقات غير المتكافئة هي من قبيل علاقات الابن بالوالدين والعامل بصاحب العمل والأستاذ بالطالب وهكذا.

والمقصود من بسط النمط الأُمومي إلى باقي العلاقات غير المتكافئة هو أن يحافظ الأفراد الأكثر قدرة، مثل الأم، على الطرف المقابل وجعله يتحسّس بالآخرين ويشعر بالمسؤولية تجاههم ويَعي حاجاتهم وذلك من خلال إبداء أكبر قدر من الحب له.

وعلى الرغم من أن النقاد النسويّين وغير النسويّين قد أشكلوا على هذا الموضوع، إلّا أنّه لا بدّ من الاعتراف بأنّ النسويّين وعبر طرح التساؤلات الآتية قد وضعوا قضايا مهمة أمام فلاسفة الأخلاق وفلاسفة علم الإناسة[2]: هل للأخلاق أيّ علاقة بالجنوسة؟ هل إنّ للأخلاق والخصائص السيكولوجية جذورًا في الثقافة أم أنّ الجذور موجودة في الأمور

(1) المصدر نفسه، ص170.

(2) وللمزيد من المعلومات انظر: المصدر نفسه، ص170ـ180.

البيولوجية؟ هل تُعتبر الأخلاقيات المؤنثة (female ethics) هي الأفضل ودليلًا على تفوّق المرأة أم أنّ الأخلاقيات الذكورية والرجال هم الأفضل؟

2_3_ تساوي المرأة والرجل في التكريم

تحدثت المصادر الدينية، وخاصّة القرآن الكريم والسنّة، عن التكريم ومعيار التفضيل والفضائل بشكل منفصل وبإطناب، وقد ذكرت الآيات الآتية معيار التفضيل في الفكر الديني وأنّه يمثّل كرامة الإنسان الذاتية ومقام الخلافة وامتلاك الروح الإلهية والقرب من الله والتقوى:

- ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾[1].

- ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾[2].

- ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾... ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴿١٤﴾ ﴾[3].

- ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾[4].

- ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾[5].

---

(1) سورة الإسراء: الآية 70.

(2) سورة البقرة: الآية 30.

(3) سورة المؤمنون: الآيات 12_14.

(4) سورة الحجرات: الآية 13.

(5) سورة الحجر: الآية 29، تتحدث الآيات السابقة عن خلق البشر: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴾، ويرى المفسرون أن ما جعل الإنسان لائقًا لسجود الملائكة، بحسب هذه الآية والآية التي تليها، هو الروح الإلهية التي امتلكها على الرغم من خلقه من طين وهذه التركيبة هي التي جعلت الملائكة تسجد للإنسان.

ففي المرحلة الأولى مُدح الإنسان لكرامة خلقته وامتلاكه جوهر النفس الإنسانية وكذلك للكرامة والقيمة الذاتية التي يتمتع بها ومقام الخلافة الإلهية. ويكتسب الإنسان في المراحل اللاحقة قيمة وكرامة بحسب درجة التقوى والسعي في طريق الهداية أو الشقاء. ولمنع تبلور فكرة التفضيل على أساس الجنس، وضع القرآن الكريم الموضوع الأصلي ضمن المعايير الإناسيّة لتقييم الإنسان مثل طريق الكشف والشهود بواسطة القلب والإلهام بالخير والشرّ عن طريق النفس[1]، والقدرة على تزكية الروح بالعمل والوصول إلى الحياة الطيبة[2] بالإيمان والعمل الصالح والقدرة على التعلّم[3]، والاستعداد للهداية وميزة الإرادة والاختيار[4] والقدرة العقلانية على فهم قيم عقلية مثل التوحيد والمعاد والنبوة.

وكما إنّ أفضلية كل فرد هي رهن قدرته على بلوغ السعادة في تلك الدنيا فإنّ الآيات القرآنية تتحدث عن تساوي المرأة والرجل من هذه الناحية:

﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِي ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴾، ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا ﴾[5].

وهذه الآيات تشمل كلًّا من النساء والرجال بشكل عامّ، وتوجد كذلك آيات أُخر تصرّح بنَيْل النساء والرجال معًا السعادة بالإيمان والعمل الصالح؛ مثل الآية: ﴿ وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾[6].

---

(1) ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴾ (سورة الشمس: الآيتان 7ـ8).

(2) ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾ (سورة النحل: الآية 97).

(3) ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ﴿٢﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴾ (سورة الرحمن: الآيات 1ـ4).

(4) ﴿ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ (سورة الإنسان: الآية 3).

(5) سورة هود: الآيتان 106 و108.

(6) سورة المؤمن: الآية 40، كذلك انظر: سورة النساء: الآية 124.

وفي سورة النازعات عُدّ الخوف من الله وضبط النفس أمام رغباتها وأهوائها شرطًا للسعادة الأخروية، ولا توجد أيّ إشارات إلى جنس المخاطب في هذه الآية أيضًا: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ﴾[1].

كما صرح القرآن الكريم بأنّ الهدف المشترك من خلقة البشر هو العبودية (والمعرفة) ولم تُستثنَ النساء من هذا التعميم: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[2].

مضافًا إلى ذلك، توجد آيات أخرى أيضًا عن السعادة الأخروية، تثبت ثوابًا متساويًا للرجال والنساء، ومن بين تلك الآيات الآية 35 من سورة الأحزاب، وقد نزلت هذه الآية في شأن امرأة من المهاجرين تدعى أسماء بنت عميس جاءت رسول الله (ص) لتنقل له تصور النساء في ذلك الوقت من أنهن حرمن من التعالي الأخلاقي بعد طرح فضائل مثل الجهاد والشهادة والتي إما كانت خاصة بالرجال (كالجهاد) أو كانت تتوفر لهم إمكانية الحصول عليها (مثل الشهادة). فنزلت على أثر ذلك هذه الآية: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾[3].

وبناء على هذا لا تفرق النظرة القرآنية بين المرأة والرجل في التكريم ودليل ذلك أيضًا اشتراك الرجل والمرأة في المعايير الإنسانية والأخلاقية

(1) سورة النازعات: الآية 40.

(2) سورة الذاريات: الآية 56.

(3) سورة الأحزاب: الآية 35.

وتساوي المرأة والرجل في بلوغ القرب الإلهي والسعادة الأخروية[1].

وتنظر الأديان إلى نفس الإنسان وروحه على أنها جوهر وجوده، وقد استفاد العلامة الطباطبائي من الآية الرابعة من سورة الحجرات ومثيلاتها استفادة لطيفة، يقول (رض): «والمعنى: يا أيها الناس إنا خلقناكم من رجل وامرأة فكل واحد منكم إنسان مولود من إنسانين لا تفترقون من هذه الجهة.

وقد استدل القرآن بهذا الكلام في آيات مختلفة في نفيه للعديد من التفاوتات المزعومة مثل التفاوت في التكريم. وقد كرر القرآن هذه القاعدة مرات عدّة من خلال التأكيد على «بعضكم من بعض» وبعد ذكره لها يقول: إن أكرمكم عند الله أتقاكم»[2].

ويستند العلامة (رض) على الوحدة النوعية التي بين الرجل والمرأة فيقول إن الكمالات النوعية الممكنة لكل واحد من الجنسين، هي قابلة للتحصيل بالنسبة إلى الآخر، ومن جملة ذلك الكمالات المعنوية التي يتم تحصيلها بالإيمان وصنوف الطاعات، ثم يكتب (رض): أن جميع هذا المعنى قد جمع في الآية الشريفة الآتية: ﴿أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٖ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰۖ بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖ﴾[3].

نعم، إن حياة الإنسان الحقيقية والدائمة تتحقق في دنيا أخرى: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَ لَهِيَ ٱلۡحَيَوَانُ﴾[4]. وإن كرامة الإنسان واقتداره هي في قدرة تقواه وضبط نفسه: ﴿إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ﴾[5].

---

(1) للمزيد انظر: عبد الله جوادي الآملي، **زن در آينه جلال وجمال**، ص73-90؛ محمد تقي سبحاني ومحمد رضا زيبائي نجاد، **درآمدى بر نظام شخصيت زن در اسلام**، ص46-47.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص269-270.

(3) سورة آل عمران: الآية 195؛ الطباطبائي، المصدر نفسه، ج2، ص89.

(4) سورة العنكبوت: الآية 64.

(5) سورة الحجرات: الآية 13.

في هذه النظرة، يمكن أن يتحقق كل واحد من معايير التفضيل في كلا ميداني الأسرة والمجتمع ولا توجد بين التكريم والجنسية أيّ علاقة ذات معنى، وتوضع مادية الإنسان، ومنها الجنس والمظاهر النفسية والسلوكية وباقي وظائفها في خدمة تعالي الروح وفي أثناء ذلك تكتسب النفس الإنسانية من خلال الاستفادة من جميع إمكاناتها الجسمية والروحية، أهلية بلوغ درجات التكريم العالية.

وفي الختام من الضروري التأكيد على هذه المسألة وهي أنه مع وجود الإطلاقات، والتعميمات والتصريحات القرآنية على تساوي المرأة والرجل في التكريم وقدرتهما المتساوية على الوصول إلى السعادة، يصبح عجز النساء الطبيعي على قطع مسار السعادة احتمالاً غير مقبول. وعادة إذا احتملنا[1] معنى يتعارض والظواهر أو النصوص القرآنية، فإن هذه الاحتمالات سوف ترتفع بالرجوع إلى الأصول اللفظية مثل أصالة الإطلاق أو العموم أو أصالة عدم القرينة. وبديهي إذا أسند المعنى المتعارض بدليل محكم وقطعي عقلاني أو روايات قطعية أخرى، فإنه توجد تعليمات لحل هذا التعارض تمت الإشارة إليها في علم أصول الفقه.

ولم يأتِ الحديث في القرآن الكريم أبدًا عن كثرة أو قلة الناجين على أساس الجنس. وعليه، فإن إثبات هذا الاحتمال الذي يتضمن تحميل اللفظ معنى فوق ما يحتمل، يحتاج إلى دليل واضح وقطعي، وعلى ما تقدم وعلى فرض عدم وجود دليل قطعي يثبت أن النساء يطوين مسير الهداية بأعداد أقل وسرعة أبطأ فإننا نرجع إلى الآيات المتقدمة التي تعتبر أن الشرط الوحيد لذلك هو الإيمان والعمل الصالح، وليس عنصرًا آخر.

والجدير بالقول إن تساوي المرأة والرجل في الوصول إلى السعادة لا يعني سعادتهما بالفعل معًا؛ كما إنّ تساوي قدرة الرجال في الوصول إلى

(1) إشارة إلى ما سوف يأتي في الصفحات 56_58.

السعادة لا يعني وصول جميع الرجال إليها، وطبيعي أن ثمة عوامل كثيرة يمكنها أن تحرمه من الكمال النهائي.

وقد ذكرت الروايات أعداء للإيمان والعمل الصالح، وكلها مصاديق لانعدام توازن القوى وتأثير القوى الغضبية والشهوية على الإدراك النظري والعملي للإنسان، وهذه المصاديق يمكن أن تهدد الرجال والنساء من المجموعتين؛ ومن الأمثلة عليها الحسد، والشهوة والإثارات الجنسية، والغضب، وثورة العاطفة والمشاعر.

ومن الطبيعي أنه كما يعرض تواجد بعض في مواقع معينة إلى خطر الاتصاف ببعض الصفات أكثر من غيرهم، كذلك الرجال والنساء فإنهم يميلون إلى رذيلة أخلاقية أكثر من غيرها بحكم جنسهم.

وكمثال، نهت الروايات في الدين الإسلامي الحنيف الأمراء والحكام أكثر من غيرهم عن الظلم؛ بسبب أن منصب الرئاسة، يجعلهم أكثر عرضة من الآخرين للوقوع في هذه الرذيلة.

ولذا عدت العدالة أجمل بهؤلاء، وهكذا تمت توصية النساء أو الرجال بالتحلّي ببعض الخصال أكثر؛ كالحياء للنساء، أو المروءة، والرحمة وحماية الأسرة للرجال[1]، وليس معنى هذه الرواية عدم تحبيذ هذه الخصال للآخرين؛ بل هي بمعنى أن لكل من الرجال والنساء نقاط ضعف معينة يمكن لشياطين الجن والإنس فتن كل منهما عن طريق هذه المواضع أكثر ومصادرة إيمانهم وعملهم الصالح.

وبناء على هذا فإن مقتضى الكمال والسعادة الذي هو قدرة الإدراك، والتفكر، والإرادة، والاختيار والميل الفطري نحو الفضائل موجود في

---

(1) حسن بن محمد الديلمي، **إرشاد القلوب**، ج1، ص194؛ انظر كنموذج: العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج100، ص238؛ ج69، ص193.

الرجال والنساء، كما وتعترض الفريقين عوائق مشتركة وخاصة؛ وهذه العوائق هي من مثل الشهوة، الغضب، والنزعة نحو الجمال وحب التظاهر والأحاسيس والعواطف.

3ـ شبهات حول الحطّ من مكانة المرأة في الفكر الديني

3ـ1ـ خلقة المرأة

يدعي بعضٌ وجود آيات في القرآن الكريم تعتبر المرأة كائنًا دون الرجل في المرتبة، ولحل هذه الشبهة يلزم تقديم بحث مسهب حول الآيات المشار إليهما. لقد أشارت طائفة من هذه الآيات، إلى خلق المرأة والرجل، وقد وردت هذه الآيات في موضوعين: الآيات التي تبين قصة خلق آدم وحواء والآيات التي تشير إلى خلق سائر البشر، وبدليل وحدة سياق هاتين الطائفتين فإنه من الطبيعي أنه يمكن إعطاء معانٍ شبيهة أو قريبة من بعض لكلماتها، وكمثال نشير إلى بعضٍ من هذه الآيات:

جاء في الآية الأولى من سورة النساء: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ﴾[1].

وموضع الاستدلال في الآية المذكورة هو عبارة ﴿ نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ﴾ فقد نُسب خلق جميع البشر، في الآية، إلى حقيقة واحدة.

وواضح أن المراد من «النفس الواحدة» في هذه الآية هو آدم (ع) الذي خلقت زوجته أيضًا من تلك الحقيقة ذاتها، وطبعًا قد أكد بعض المفسّرين أن المراد من «نفس واحدة» هو الذات والواقعية العينية التي خلق منها كل البشر، ومن بينهم المرأة الأولى[2]. وعلى هذا القول أيضًا يكون الرجل والمرأة قد خلقا من حقيقة واحدة.

---

(1) سورة النساء: الآية 1.

(2) انظر: عبد الله جوادي الآملي، **زن در آينه جلال وجمال**، ص44.

واستكمالًا للاستدلال، يتوقف كل شيء على تحديد المقصود من الحرف «من» والضمير «هاء» في الفقرة «خلق منها زوجها»، فينقسم المفسرون على هذا الصعيد إلى مجموعتين:

مجموعة تعتقد بأن مرجع الضمير هو في ما أشير إليه في بعض الروايات[1]. وقد ورد في هذه الروايات أن الله سبحانه قد خلق حواء من الضلع الأيسر لآدم (ع) ومن ثم تفيد كلمة «من» في هذه الآية التبعيض، وقد نسب المرحوم الطبرسي في مجمع البيان هذه النظرية إلى أغلب المفسرين[2]، كما وعدّ الفخر الرازي هذا القول قول أكثر المفسرين[3]، بيد أنه نفسه قد أشكل على هذه النظرية. فهو في ذيل الآية 21 من سورة الروم يرجح قولًا آخرَ ويعتبره هو الصحيح[4]، ويعتقد بعض الباحثين أن فكرة خلق المرأة من ضلع الرجل الأيسر هي ليست من التوراة أيضًا، وإنما من أساطير السومريين التي وجدت طريقها إلى التوراة[5].

وفي المقابل، يرى فريق آخر من المفسّرين أن كلمة «من» في هذه الآية هي «جنسية»، وبالتالي فإن المراد من الضمير «ها» في «خلق منها» هو جنس وحقيقة النفس الواحدة؛ أي أن الآية الشريفة هي بصدد بيان وحدة آدم وحواء واتحادهما في الحقيقة والنفس الإنسانية.

وقد استند هؤلاء في استدلالهم هذا على طائفة من الروايات[6] من

(1) كنموذج انظر: العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج11، ص115-116.

(2) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج8، ص39. ومما لا شك فيه أن الطبرسي نفسه لم يرجح هذه النظرية بشكل جلي وذكر الرأيين معًا.

(3) مثل علاء الدين البغدادي، **تفسير الخازن**، ج1، ص337؛ محمود بن عبد الله الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج4، 180-181.

(4) انظر: الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، ج9-10، ص157؛ ج25-26 ص110.

(5) انظر: بيير غريمان، **اساطير خاورميانه**، ترجمة: مجتبى عبد الله نجاد، ص157-158.

(6) كمثال انظر: الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، ج1، ص413؛ الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص239.

جانب واعتبارهم الروايات من الدرجة الأولى من الإسرائيليات[1] من جانب آخر، ومن هؤلاء المفسرين سيد قطب[2]، وآية الله جوادي الآملي[3] ورشيد رضا[4].

يقول العلامة الطباطبائي (رض)؛ هذه الروايات مطابقة لما جاء في التوراة بينما روايات أهل البيت (ع) تكذب ذلك[5].

أما التفسير الثاني فيتضمن تصريحًا أكثر لإثبات تساوي المرأة والرجل في الحقيقة الإنسانية، والجدير بالذكر أنه في غضون ذلك أورد عدد ملفت للنظر من المفسّرين كلتا الطائفتين الروايات في ذيل هذه الآية دون إبداء رأيهم[6].

مناقشة

النظرية الثانية أكثر انسجامًا مع الآيات الأخرى، ومن بينها الآيات المعنية بخلقة سائر البشر، في طائفة من هذه الآيات ـ كما نُوِّه إليه ـ ورد

---

(1) عرفت الإسرائيليات بتعاريف مختلفة؛ ومن بين تلك التعاريف تعريف الذهبي الذي يعتبر تعريفًا جامعًا، يقول الذهبي في بيان معنى الإسرائيليات: على الرغم من أن الإسرائيليات هي في الظاهر دليل على نفوذ الثقافة اليهودية في تفاسير المسلمين، إلا أن مرادنا من الإسرائيليات هو مفهوم أوسع وأشمل من ذلك وهو، تأثير تفاسير الثقافة اليهودية والمسيحية وهيمنة هاتين الثقافتين ونظائرهما على التفاسير، لكن لما كان اليهود منذ صدر الإسلام وحتى انتشاره في أنحاء المعمورة، دائمًا وأكثر من غيرهم يعيشون ويختلطون بالمسلمين ومن ناحية العدد أيضًا كانوا أكثر من الآخرين، لذا فإنهم تركوا التأثير الأكبر على التفاسير مقارنة بالمسيحية وسائر الفرق الأخرى (انظر: محمد حسين الذهبي، **التفسير والمفسرون**، ج 1، ص165).

(2) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج 1، ص574 و558ـ559.

(3) عبد الله جوادي الآملي، **تسنيم**، ج 1، ص352ـ355.

(4) محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم** (المنار)، ج1، ص279ـ280.

(5) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج 1، ص147.

(6) كنموذج انظر: الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، ج 1، ص324ـ326.

الحديث عن إنشاء باقي البشر بأدبيات مشابهة لأدبيات الآية أعلاه: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا ﴾[1].

وجليّ أنه ليس مقدورًا تفسير ﴿ مِّنْ أَنفُسِكُمْ ﴾ بشأن باقي البشر بأنها بمعنى خلق النساء من الضلع الأيسر لأزواجهنّ، من ناحية أخرى، تساوي المرأة والرجل في الإنسانية هو الحقيقة العينية والوحيدة حيث له آثار ونتائج تتوافق والشواهد القرآنية التي سيتم الاستدلال بها لاحقًا.

من ناحية ثالثة، الروايات التي تؤيد نظرية المفسرين الأولى، أفرزت مضمونًا ورد في العهد القديم (التوراة)[2] ولم يصرح القرآن الكريم بهذا الشأن؛ فضلًا عن وجود روايات تتعارض معه أيضًا في المجموعات الروائية لدى المسلمين، وحاول العلامة الطباطبائي بمساعدة روايات أخرى الجمع بين الطائفتين من الأحاديث، فهو يؤكد، في الوقت نفسه الذي لا يرى فيه أن النظرية الأولى تستلزم أمرًا محالًا، بأن الآيات القرآنية على أيّ حال خالية مما يثبت هذه النظرية.

مضافًا إلى أنه يمكن الجمع بين النظريتين على النحو الآتي والقول إن المراد من خلق حواء من آدم، هو الخلق من باقي طينته، وطبعًا من الجزء الواقع قريبًا من أضلاع آدم (ع)[3].

وفي خاتمة هذا البحث، يبدو التأكيد على نقطتين ضروريًا، النقطة الأولى هي أن نظرية تساوي واشتراك المرأة والرجل في الإنسانية هي ليست بمعنى نفي أي اختلاف بين النساء والرجال أو نفي اختلاف سبلهما

---

(1) سورة الروم: الآية 21.

(2) جاء في التوراة، سفر الظهور، الفصل الثاني: «أن الله قد خلق من عظم الجنب الذي كان قد أخذه من آدم، امرأة ومن ثم أتى بها إليه..».

(3) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص147.

للوصول إلى الكمال؛ كما إنّه في نطاق الجنس الواحد مثل الرجال، لا يعني التساوي في الإنسانية تماثل الرجال في القدرات العقلية والخصوصيات الإنسانية الأخرى، إن القضية الأساسية في هذا الفصل، هي إثبات تمتع المرأة بالمكانة الاعتبارية نفسها التي تثبت للرجال، وهذا الاشتراك بأي دليل ثبت، لا ينتهي بنفي التفاوتات.

النقطة الثانية هي أن لله سبحانه أهدافًا حكيمة من خلق المرأة والرجل كجنسين من حقيقة واحدة، وعلى هذا الفرض، فإن إنشاء حواء بعد خلق آدم (ع) وحتى إيجادها من الضلع الأيسر له، ليس دليلًا على تدني مكانتها؛ لأن هذا الأمر يثبت في النهاية أن المرأة من الناحية الجسمية هي فرع من الرجل «وهي حالة لم تحدث إلا مرة واحدة عند خلق حواء من آدم (ع)»، وليس في حقيقتها الوجودية التي هي مسألة غير جسمية، وكون حواء الثانية من ناحية التسلسل في عملية الإيجاد أو إنشاء المرأة من الرجل، هو بحد ذاته ليس دليلًا على قلة شأن المرأة في مقابل الرجل.

3ـ2ـ نقص الإيمان

إلى جانب كل الآيات التي تطرح مقدرة النساء والرجال المتساوية على بلوغ الكمال والفضائل، توجد كذلك روايات تتحدث عن النقص في قابلية النساء على الوصول إلى الكمال أو وجود فضائل متفاوتة رجالية ونسائية.

وحيث إن أهم كمال في الفكر الديني، هو القرب من الله تعالى وتحصيل الإيمان الحقيقي، إذًا فإن وجود نصوص تعتبر قدرة المرأة ناقصة للوصول إلى حقيقة الإيمان، سيكون مهمًّا للغاية.

إن إحدى تلك الموارد هو الإشارة إلى نقص إيمان النساء في الخطبة الثمانين من نهج البلاغة، فقد وصفت النساء في هذه الخطبة بـ«نواقص الإيمان» وقد استند الإمام علي (ع) في ذلك على اعتزالهن الصلاة أثناء فترة الحيض، ولما كان الإيمان هو إحدى الفضائل الإنسانية وعاملًا للفلاح

والسعادة، لذا كان نقص إيمان النساء بمعنى نفي تساوي المرأة والرجل في التكريم ووجود علاقة بين الجنسية والأفضلية.

الجواب

1ـ يتغير أحيانًا الثناء على أهل بلد من البلاد أو فرد من الأفراد وكذلك ذمهم تبعًا للظرف التاريخي-الاجتماعي، وإذا كان الأساس الذي تستند عليه هذه الشبهة، هو الخطبة الثمانون من نهج البلاغة، فلا بدّ من القول إنّ هذه الخطبة توضح قضية شخصية أو خارجية، وليس قضية حقيقية. بعبارة أخرى: إن ظرفًا تاريخيًا واجتماعيًا أدى إلى أن تقود زوجة النبي (ص) عائشة حربًا على أمير المؤمنين (ع)، وهذه الخطبة كانت بعد معركة الجمل وهي تشير إلى موقف عائشة الذي لا يليق بها كأم للمؤمنين اتجاه الإمام علي (ع) ووردت في توبيخ شخص عائشة، وآيات كالآية 33 من سورة الأحزاب التي تأمر نساء النبي (ص) بالجلوس في بيوتهن وتنهاهنّ مسبقًا عن التورّط في مثل هذه المسائل، هي قرائن على التنبؤ بوقوع مثل هذا الحدث[1]، وقد وردت شواهد أخرى أيضًا بهذا الخصوص، منها رواية السيد ابن طاووس التي ذكرها مباشرة بعد أن نقل قصة خروج عائشة على أمير المؤمنين (ع)[2].

وعلى ما تقدم، فإن الخطبة الثمانين من نهج البلاغة التي هي في مقام الانتقاص من المرأة وتنسب نقص الإيمان إلى جانب نقص العقل ونقص المال (الإرث) بشكل قضية كلية إلى النساء، تشير إلى شخص خاص وجوٍّ تاريخي-اجتماعي استثنائي[3].

---

(1) توجد أيضًا بهذا الخصوص روايات عدّة، انظر: العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج32، ص163، حوار أم سلمة مع عائشة بشأن حركتها ضد أمير المؤمنين (ع).

(2) منها انظر: العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج32، ص246؛ ج30 ص17. وعلى هذا الأساس فسّر العلّامة المجلسي (رض) الرواية بأنها معنية بتوبيخ عائشة وإطلاع الرجال على عواقب اتباع النساء.

(3) عبد الله جوادي الآملي، **زن در آينه جلال وجمال**، ص367ـ372. يذكر أنه بسبب تضمن هذا =

2ـ في سند ومتن هذه الخطبة نقاط ـ مرتبطة بموضوع الإيمان أو لا علاقة لها به ـ تقدح في صحتها، نشير إلى موارد منها:

أ ـ من ناحية السند، هذه الرواية مرسلة، فالسيد الرضي (ره) لم يبين سند هذه الخطبة شأنها شأن سائر الكلام الموجود في نهج البلاغة ومن حاول استخراج أسانيد نهج البلاغة لم يُشر إلى سند هذه الخطبة.

والجدير بالذكر أن رواية نقص إيمان النساء غير شائعة وإن كافة الموارد الموجودة في بحار الأنوار وباقي الكتب الروائية، ما عدا رواية واحدة أخرى هي مرسلة، استندت إلى نهج البلاغة[1]، وبالطبع فقد ورد تعبير «ناقصات الدين» في روايات أخرى، إلا أنه فضلًا عن ضعف هذه الروايات في جميع الموارد المذكورة، وبسبب الإرسال، أو الرفع أو بدليل الجهل بالراوي، فهو يختلف عن تعبير نواقص الإيمان، فالنقص في الدين يمكن أن يكون بمعنى أن الشريعة قد خصت النساء بطقوس عبادية أقل من الرجال وفي هذه الحالة يتناسب ذلك مع التوجيه في الآية، ذلك أن ترك الصلاة أثناء العادة الشهرية هو بمعنى النقص في القيام بالطقوس التشريعية[2].

ب ـ ومع أن الانتقاص من النساء ظاهر في هذه الخطبة، اعتبرت الفقرة «نواقص الحظوظ» «نقص المال» دليلًا وشاهدًا على الانتقاص، هذا في حين لا يُعد نقص المال نقطة ضعف والثروة نقطة قوة لشخصية الإنسان، فالنبي الأكرم (ص) يفتخر بأنه فقير[3]، فضلًا عن أن عباد الله الصالحين من الأنبياء والأولياء كانوا أساسًا ممن لا يمتلكون ثروة تذكر

= الكلام تأويلات عامة، فإن نسبته إلى أفراد خاصين يبدو أمرًا مستبعدًا.

(1) العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج3، ص17؛ ج32، ص247؛ ج79، ص312.

(2) مهدي مهريزي، **شخصيت وحقوق زن در اسلام**، ص134.

(3) العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج69، ص32.

في الغالب. من جانب آخر، أُعتبر قانون الإرث في الإسلام، السبب في أن تكون النساء ناقصات الحظوظ، ويمكن أن يقال بهذا الخصوص **أولا**: إن نقصان ميراث النساء في مقابل الرجال هو حكم الشريعة، إذن فهو لا يقلل من شأن المرأة، ولا أن المرأة مقصرة في ذلك؛ **وثانيًا**: إن هذا النقص قد عُوض في النظام المالي الإسلامي، فالنساء بإمكانهن أن يصبحن صاحبات ثروات طائلة عن طريق المهر، والنفقة، والأجرة، والهبة والعطاء، وقد ورد في الروايات أن نقص المرأة المالي من الميراث قد عُوِّض بواسطة تنعمها بأموال مثل المهر والنفقة[1]، يقول العلامة الطباطبائي (رض): «لو تأملنا بدقة، فإنه في الواقع على الرغم من أن للرجال ضعفين من الملكية مقارنة بالنساء (وفق قانون الإرث) فإن النساء هن من لهن ضعفان من التمتع والانتفاع»[2]. وعليه، فإن النساء لسن نواقص الحظوظ أساسًا، لأنه في القوانين المتصلة بالإرث لا تحصل النساء دائمًا على إرث أقل بالقياس إلى الرجال بل إنهما متساويان في موارد، مثل الكلالة[3] والوالدين، وفي موارد يحصلن على حصة أكبر.

ج- علاوة على النقاط أعلاه، فقد نسب هذا الكلام نقصان العقل إلى النساء وربطه بالقانون الإسلامي حول كيفية شهادتهن هذا في وقت عُزي السبب في القرآن لكيفية إدلاء النساء للشهادة (امرأتان في مقابل رجل واحد) إلى إمكانية نسيان الحادثة، وليس إلى ضعف العقل الذي تحول إلى ذريعة للبعض للطعن في النساء[4].

---

(1) كمثال انظر: الكليني، **أصول الكافي**، ج7 ص85؛ الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص350.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2 ص275.

(3) الأخوة والأخوات من الأم.

(4) انظر: عبد الله جوادي الآملي، **زن در آينه جلال وجمال**، ص373. ونحن سوف نتكلم بإسهاب في المستقبل عن توجيه وتبيين الفارق بين المرأة والرجل في بحث الشهادة، وقد وردت روايات أخرى في نقص عقل النساء وهي تحتاج إلى بحث مستقل.

وفي نظر العديد من المفسرين مثل السيد شبّر[1]، والآلوسي[2]، الفيض[3]، والزمخشري[4]، والفخر الرازي[5]، والطبرسي[6]، والبحراني[7]، والطباطبائي[8] فإن منشأ هذا الحكم هو النسيان وليس ضعف العقل[9].

3ـ الإيمان مؤشر مهم لتعيين أفضلية الإنسان، لذا يحتاج نقص إيمان النساء في هذه الرواية إلى تفسير وهذه الرواية بشكلها الحالي لا يمكن أن تكون تعبيرًا عن منظور الإمام علي (ع)، والأدلة الآتية تجعل من تبرير هذه الفقرة أمرًا ضروريًا:

3ـ1ـ إن القرآن في جميع مقامات الإيمان ومراتبه، تلميحًا أو تلويحًا، اعتبر مقدرة المرأة والرجل على الوصول إلى مراتب الإيمان متساوية، ونقص إيمان النساء لا يتفق مع تساوي الثواب والعقاب، والمساواة في

---

(1) عبد الله شبر، **تفسير القرآن الكريم**، ص84.

(2) محمود بن عبد الله الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج3 ص95.

(3) الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، ج1 ص307.

(4) الزمخشري، **الكشاف**، ج1 ص326.

(5) الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، ج4،ص124ـ125.

(6) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج1 ص683.

(7) هاشم الحسيني البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج1 ص262ـ263.

(8) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2 ص605.

(9) الجدير بالذكر أن هذا الإشكال قابل للرفع ويمكن التوفيق بين الروايات ورأي المفسرين في الآية المتبلور على أساس مفاد الآية نفسها، ممكن أيضًا، وبيان المطلب هو أن نقول إن المراد من قدرة العقل في الروايات، هو كل الأمور التي ترتبط بنحو ما بقدرة التعقل والتفكر لدى الإنسان، وفي هذه الحالة تدخل الذاكرة، والذكاء والاستعداد الذهني تحت مجموعة مفهوم العقل والتعقل، وهذا الفهم ينسجم كذلك مع فهم أولئك الذين يجعلون للعقل مفهومًا يشمل العقل الاجتماعي أو العقل الاقتصادي أو العقل الأدائي، عندها سيكون استناد الرواية في اختلاف القدرة العقلانية بين الرجل والمرأة بآية الشهادة صحيحًا، ونحن سوف نتحدث في حينه حول الفرق بين المرأة والرجل في درجات ومظاهر العقل المختلفة كالعقل الاقتصادي.

الطاعة والعصيان، وتعرض المرأة والرجل لفتن الشيطان بشكل متساوٍ و...؛ ذلك أن نقص إيمان المرأة يتعارض مع تساوي المرأة والرجل في المجالات المذكورة آنفًا أو مفاهيم أساسية مثل العدالة في الكلام الإسلامي.

من ناحية أخرى، نهى القرآن الكريم الرجال والنساء عن تمني وسؤال مجموعة من الفضائل ورغّب بسؤال مجموعة أخرى[1].

المجموعة الأولى هي صفة مميزة لكل واحد من الجنسين، مثل حصول الرجال على سهم أكبر من الإرث ونفقة النساء. المجموعة الثانية هي فضائل يتم تحصيلها عن طريق عمل الإنسان وسعيه، وليس بالتشريع ووضع القوانين، مثل الإيمان، العلم والتقوى. إذن فالإيمان من الفضائل الاكتسابية التي أُمر الإنسان ببذل الوسع في سبيل تحصيلها وبناء على هذا لا ينبغي وجود نقص ذاتي في النساء يثنيهن عن اكتساب الفضائل المذكورة.

3ـ2ـ ولما كان قد استُنِد في هذه الخطبة حول نقص الإيمان إلى قعود النساء عن العبادة في أيام الحيض فإنه ترد على هذا المطلب انتقادات:

أولًا: لا تعتبر العادة الشهرية عند النساء من بين ما يعتبره بعضٌ أقل مصادر الشر في نظام التكوين مثل الجنون، والتخلف وباقي الموارد؛ بل وهي حتى من بين بدائع نظام التكوين وفي مسير أحد الامتيازات، أي الحمل، فالمرأة التي لا تحيض تفقد إمكانية الحمل، وفي الفكر الإسلامي، لا يعد حمل النساء والمسائل المتصلة به، عقوبة لهن، وإنما مشقة تعود في كل مراحلها عليهن بالكمال، والثواب والتقرّب.

ثانيًا: إن هذا الأمر التكويني لم تفرضه المرأة على نفسها، وإنما يحدث بإرادة الله تعالى الإيجابية ومشيئته، والمقصود من الإرادة الإيجابية

---

(1) ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا ۖ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ ۚ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِن فَضْلِهِ﴾ (سورة النساء: الآية 32).

لله أن سبحانه يشاء خلق متعلق إرادته وغرضه إيجاده؛ مثل إيجاد النور الذي هو الغاية من خلق الشمس، وليس إيجاد الظل الذي ينشأ من اصطدام النور بمانع.

ثالثًا: اعتزال النساء للصلاة في هذه الفترة، هو امتثال لأمر الله تعالى، وهذا الامتثال يؤدي بشكل طبيعي إلى زيادة الإيمان، لا نقصه أما لو قال شخص إن الأثر التكويني والطبيعي لعدم صلاة المرأة الحائض هو نقص الإيمان، وإن كان بأمر الشريعة؛ فلا بدّ من القول إنه بناء على هذا يجب أيضًا إيراد شبهة نقص الإيمان على المسافر والمريض الذي لا يستطيع الصيام[1]، والحال أنه ليس لدينا رواية بهذا الخصوص.

رابعًا: لا تشكو النساء من نقص في العبادات من الناحية الكمية للاسباب الآتية:

1ـ أنهن يردن وادي العبادة والتكليف 6 سنوات قبل الرجال.

2ـ تنتهي بعد سن اليأس مسألة «القعود عن الصلاة».

3ـ تستطيع النسوة من خلال القيام بمناسك كالدعاء في وقت الصلاة تعويض نقيصة أيام الحيض. وهذا الأمر يشبه الأمر الشرعي بقراءة وتكرار التسبيحات الأربع بالنسبة إلى المسافر من أجل تعويض النقص في صلاة القصر.

والملفت هو أن المرحوم المجلسي (رض) قد انتبه أيضًا إلى هذه النقطة فقال إن هذا القعود وترك الصلاة والصوم إنما هو بأمر من الله سبحانه. ومع ذلك قال إن سقوط التكليف هو بسب نوع من النقص في النساء[2]، لكن لا بدّ من التساؤل:

---

(1) محمد حسين فضل الله، دنيا المرأة، ص43.

(2) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج31 ص248.

إذا كان سبحانه باعتباره الخالق قد خلق بحكمته في النساء حالة تؤدي إلى تكوّن الطفل، فهل يعد ذلك نقصًا؟ وإذا مُنعت النسوة بحسب الطبيعة من ممارسة بعض المناسك، فإنه سبحانه يعوض بفضله، وفق قاعدة العدل، هذا النقص، وفي هذه الحالة، يكتب سبحانه وتعالى للنساء الأجر نفسه الذي يكتبه للرجال على قيامهم بتكاليفهم كاملة على الرغم من أنهن لا يستطعن، باقتضاء الطبيعة، الإتيان بالأفعال مئة بالمئة، مضافًا إلى أنه في موارد كثيرة يكون رفع التكليف للامتنان والتسهيل والإرفاق بالعبد، لا بمعنى نقصان الشأن، وهذا المعنى يزيل التعارض بين الشأن الإلهي في مقام الخالقية والشأن الإلهي في مقام الشرعية.

وعلى أيّ حال، إذا كان كل إنسان رهن عمله والإيمان بكل درجاته من الأعمال الاكتسابية، وكذلك الأخلاق الفاضلة والتقوى وإذا كانت الكرامة الوحيدة هي التقوى، فإن المرأة المؤمنة تستطيع أن تبلغ درجة من الفضل والكرامة لا تقل عن الرجال[1].

وفضلًا عن الإطلاقات والتعميمات القرآنية، فإن تساوي الرجل والمرأة في إدراك هذه الدرجات يستفاد من التأكيد عليه والتصريح به في الآيات مرات عدّة، والموارد الآتية هي من تلك الطائفة:

﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾[2].

﴿وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾[3].

---

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2 ص270.

(2) سورة النحل: الآية 97.

(3) سورة المؤمن: الآية 40.

﴿ وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ ﴾[1].

وقد تحدثت هذه الآيات بجلاء عن عدم الفارق بين المرأة والرجل في التنعم بنتائج الإيمان، ولذا من حقنا أن نتساءل: هل يمكن الاستناد، مع وجود هذه الآيات، برواية مرسلة بإمكانها تقييد وتحديد الآيات المشار إليها؟

النقطة الأخيرة في نقد الرواية تتصل بعمومية النص المذكور فإن كانت جميع النساء بسبب فترة الحيض ناقصات الإيمان فهذا يعني أنه سوف لن تستطيع أيّ امرأة بشكل ذاتي إدراك السعادة الأخروية، وتكون نتيجة هذه الكلية هي سلب الكل، وفي هذه الحالة إلى أيّ نساء تشير الآيات المتقدمة واللاتي يدخلنَ الجنة ويرزقنَ من نعيمها لإيمانهن وعملهن الصالح على قدم المساواة مع الرجال؟

كما إنّه يبقى هذا السؤال مطروحًا وهو لماذا يجب على النساء، مع وجود هذا النقص الطبيعي والخلقيّ، أن يقطعن كالرجال، طريق الهداية نفسه بعقوبات وثوابات مشتركة؟ وفي خاتمة المطاف يكون وفق روايات من هذا الطراز (يعني روايات ضعيفة السند) أكثر أهل جهنم أيضًا من هؤلاء النسوة اللاتي تكون قدرتهن على دخول الجنة أقل بالأساس؛ ما يعني بحسب هذا التحليل أن للنساء وضعًا أسوأ من السفهاء والمجانين المعذورين بسبب السفاهة والجنون؛ والذين إذا لم يدخلوا الجنة، فإنهم أيضًا لا يردون نار الغضب الإلهي.

ومن زاوية أخرى، إذا اعتبرنا أن الرواية ليست في مقام الانتقاص وقلنا إن الخطبة الثمانين من نهج البلاغة هي فقط في مقام بيان بعض الأبعاد

---

(1) سورة النساء: الآية 124.

التشريعية والتكوينية للنساء وتبيين ارتباط هذين البعدين مع أحدهما الآخر، ربما أمكن تبرير الرواية، كأن نقول، على سبيل المثال، إن المراد من نقصان الإيمان، هو نقص أعمال النساء التشريعية (ترك الصلاة أثناء الحيض)، والمراد من نقصان العقول، تشتت الذاكرة بسبب فقدان تصنيف المفاهيم الجزئية في الذهن وغلبة العواطف والمراد من النقصان من الانتفاع المالي، فقط الحصة الأقل في بعض الموارد المتصلة بالإرث وليس شيئًا آخر.

إن تقارن إيراد هذه الخطبة مع معركة الجمل وحضور عائشة أيضًا يمكن أن يكون دليلًا على أن مثل هذا الاختلاف التشريعي يمكنه أن يُفضي إلى منع النساء من الحضور في بعض المناصب الاجتماعية، وتخويلهنّ مسؤوليات جسامًا مثل قيادة الحروب والحؤول دون تبعية الرجال للنساء في هذا المجال.

والنتيجة هي أننا إذا سلمنا إجمالًا بأن الخطبة الثمانين من نهج البلاغة تتضمن إشكالات من ناحية السند والدلالة وأنها في الوقت ذاته قابلة للتبرير فإننا نتبنّاها ونبرّرها وإذا لم نستطع أن نجمع بينها وبين المفاد القرآني نظرًا إلى أسلوب الاية الذي يوحي بالانتقاص من المرأة فإننا نضع الرواية جانبًا وندع العلم لأهله، أي أئمة الهدى (ع).

3ـ3ـ قلّة النساء الناجيات

وكما تقدّم، تذهب الآيات القرآنية إلى أن النساء كالرجال مؤهلات لإدراك السعادة وهي تعتبرهن مساويات لهم في التكريم وبنظر كتابنا المقدس نحن المسلمين، فإن أسباب الوصول إلى السعادة أي الإيمان والعمل الصالح قد وضعت تحت تصرف الفريقين. ووفق المنطق القرآني، فإنه لا فضل لأحد على أحد، امرأة كانت أو رجلًا، إلّا بالتقوى. ومع ذلك، لدينا روايات تبين بأنه لا خير في النساء وأن أكثر أهل جهنم هم منهن كالروايتين الآتيتين:

1ـ المرأة شر كلها وشر ما فيها أنه لا بدّ منها[1].

2ـ الناجي من الرجال قليل ومن النساء أقل وأقل[2].

نقاش

الرواية الأولى

المرحلة الأولى: هذه الرواية هي من الروايات التي أوردها السيد الرضي في «نهج البلاغة»، وهذه الرواية مرسلة وتعدّ ضعيفة لعدم ذكر السند، ولم يرد مصدر آخر لهذه الرواية غير «نهج البلاغة».

المرحلة الثانية: من الناحية الدلالية أيضًا الرواية محل تأمل؛ لأنه:

1ـ لم يَرد في النصوص الدينية عن أي مخلوق من مخلوقات الله سبحانه بأنه شر مطلق، وعلماء العقائد يسعون أسوة بمدرسة أهل البيت (ع) إلى ذكر فوائد حتى لخلق الشيطان. وبناء على هذا أن تكون أبعاد المرأة الوجودية شرًّا هو أمر يدعو إلى التأمل كثيرًا[3].

2ـ أن النساء مشتركات مع الرجال في العديد من أبعادهن وجوانبهن الوجودية وهن يمتلكن امتيازات إنسانية، ومن ثم فأن أبعاد الخير فيهن كثيرة.

3ـ وإذا كان الشر بالنسبة إلى النساء ذاتيًا فيجب أن لا تُستثنى من هذا السوء الجبلّي أيّ واحدة منهن؛ في حين أن نساءً عظيمات (ناهيك عن الوجود المقدس للزهراء (ع)) من بيوتات أهل البيت من أمثال:

(1) الشريف الرضي، **نهج البلاغة**، الخطبة 238.

(2) الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص439.

(3) ولو قيل: من الممكن أنه أريد من كلمة «الشر» معنى آخر، فلا بدّ من القول: إنه وفق القواعد والأصول اللفظية فإن المراد الحقيقي عادة ينطبق على المدلول التصوريّ واللغويّ ذاته؛ إلّا إذا وجدت قرائن تعيّن أن المراد الحقيقي هو غير المعنى اللغوي.

خديجة الكبرى، وزينب، ورباب، وسكينة، وفاطمة بنت الحسين، وفاطمة المعصومة، وحكيمة خاتون والعديد من النسوة اللاتي تربّين في مدرسة أهل البيت (ع) كفضة وأم أيمن هن مستثنيات من هذه القاعدة والاستثناء من الأمر الذاتي والفطري غير ممكن.

وبالنتيجة، إذا لم يكن هذا الشر فطريًّا، فلا بدّ من أنه يعود إلى عوامل ثقافية واجتماعية. وفي هذه الحالة يمكن أن تتغير هذه السيرة بتغيير العوامل والعناصر الثقافية والاجتماعية. وعلى ما تقدم لم تضع الرواية النساء في درجة أدنى بحسب الذات ومن ناحية التفضيل، وأن الجدير بالتوبيخ والذم هو المجتمعات الموبوءة وغير الصالحة.

المرحلة الثالثة: ولا بدّ من العلم أن لهذه الروايات ما يعارضها فالمرحوم الصدوق ينقل رواية عن الإمام الصادق (ع) يقول فيها: «أكثر الخير في النساء»[1]. كذلك توجد رواية أخرى صحيحة ومسندة رواها الفضيل عن الإمام الصادق (ع)، يقول الفضيل: قلت له شيئًا يقوله الناس إن أكثر أهل النار يوم القيامة النساء، قال: وأنى ذلك وقد يتزوج الرجل في الآخرة ألفًا من نساء الدنيا»[2].

وعلى هذا الأساس يعتقد بعض المحققين بأن مثل هذا الكلام لا يصدر حتى عن الإنسان العادي فضلًا عن أمير المؤمنين (ع)[3].

الرواية الثانية

المرحلة الأولى: في هذه الرواية أيضًا، وصفت النساء بأنهن أعجز من الرجال من ناحية بلوغ السعادة، وهذه الرواية قد نقلت من مصدرين:

---

(1) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج14، ص1.

(2) الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص468.

(3) انظر: مهدي مهريزي، **شخصيت وحقوق زن در اسلام**، ص191.

أحدهما: المرحوم الكليني، **والآخر:** ذكره الشيخ الصدوق في من لا يحضره الفقيه، وقد عُدّ الطريق الأول ضعيفًا؛ وذلك لورود محمد بن سنان في سند الرواية الذي ضعّفه المشهور من العلماء، كما وورد في السند عمرو بن مسلم ولم يرد توثيق فيه، والحديث الآتي هو مرسل أيضًا.

المرحلة الثانية: لو غضضنا الطرف عن ضعف سند الرواية، فإن أول سؤال يطرح هو: عندما تعتبر الرواية، الرجال الناجين هم قليلون أيضًا، فهل يفسّر أحد هذه المسألة بضعف الرجال الذاتي وعجزهم الفطري عن الفوز بالسعادة؟

وطبيعي أنه لا يستنتج ذلك من هذه الرواية، إذن فليس معنى هذه الرواية قصور أو تقصير الرجال والنساء في الوصول إلى أسباب السعادة وتحصيل التقوى، وفي غضون ذلك، لا بدّ من تقصّي عوامل قصور كلا الصنفين في الثقافة، والمجتمع، والتربية والإرادة الشخصية للفرد.

وعلى ما تقدم إذا كان الظرف الثقافي والاجتماعي غير مؤاتٍ دائمًا للارتقاء أخلاقيًا بالنساء وبالتالي بذل النساء لجهد أقل من أجل تحصيل الفضائل، يكون عدد النساء الناجيات أقل، وكمثال، إذا أولى الوالدان في عائلة واحدة اهتمامًا أكبر بواحد من طفلين لهما واستخدما في تنشئته الآداب التربوية أكثر، فإن ذلك الطفل سيكون أكثر نضجًا في المستقبل من الثاني.

المرحلة الثالثة: والجدير بالقول إن لهذه الرواية معارضًا أيضًا حيث جاء في المصادر الدينية: «أكثر أهل الجنة من المستضعفين النساء، علم الله عزّ وجلّ ضعفهن فرحمهن»[1].

ومضافًا إلى الرواية المذكورة، تحتوي نصوصنا الحديثية على روايات كثيرة من هذا النوع تفتح للنساء سبلًا مختلفة نحو السعادة والثواب، والمثال

---

(1) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج20، ص168.

على ذلك هو أنه في الوقت الذي ربما لا ينفسح المجال للرجل أبدًا لأداء فريضة الجهاد طول حياته وإذا توفر هذا المجال، فمن الممكن أن يتهرّب الكثير من الرجال من أداء هذا التكليف، يهيئ جهاد المرأة الذي هو حسن التبعل المجال دائمًا للنساء للتقرب إلى الله تعالى.

قال الإمام الصادق (ع): «ما من امرأة تسقي زوجها شربة من ماء إلا كان خيرًا لها من عبادة سنة صيام نهارها وقيام ليلها وبنى الله لكل شربة تسقي زوجها مدينة في الجنة وغفر لها ستين خطيئة»[1].

أسئلة

1ـ ما معنى التفضيل؟

2ـ بيِّن في خمسة أسطر، وجهة نظر من يعتقدون بتفوق المرأة على الرجل؟

3ـ هل خلق المرأة من ضلع الرجل الأيسر دليل على انحطاط شأنها؟

4ـ كيف يكون نقص إيمان المرأة دليلًا على دونية مقامها في التقييم؟ ما هي الردود على هذه الشبهة؟

---

(1) المصدر نفسه، ج14، ص123.

المبحث الثالث
الاختلافات التكوينية بين الرجل والمرأة

الاختلافات التكوينية هي الفروقات غير المكتسبة التي ترافق الشخص منذ ولادته أو هي من الصفات الجنسية الثانوية التي تظهر مع فترة البلوغ فصاعدًا، وعلى الرغم من أن هذه الفروقات غير اكتسابية، إلا أنها الى حد ما قابلة للتغيير من خلال استخدام الأساليب التربوية أو الطبية (تقويتها أو إضعافها). وبعبارة أخرى: عدّ هذه الصفات طبيعية أو تكوينية لا يعني عدم عروض أي تغيير عليها.

وبعد الاطلاع على نطاق الفروقات، المهم في هذه الأثناء، هو الكشف عن تأثير الفوارق الطبيعية بين النساء والرجال على سلوكهم وعلى القوانين الخاصة بهم، بعبارة أخرى: نحن نريد أن نعرف ما هو تأثير الفوارق على حياة النساء والرجال. وبغض النظر عن الأيديولوجيات السطحية، لا يمكن أن نجد بين المفكرين من يؤمن بعدم وجود أي فارق بين النساء والرجال.

إن أغلب النسويّين يعترفون، على الرغم من تمييزهم بين الجنس (sex) والجنوسة (gender) بالفوارق الطبيعية بين النساء والرجال، فبنظرهم أن كلمة «sex» تدل على الفوارق الطبيعية ذات المنشإ البيولوجي؛ مثل الحمل

والـولادة في النساء، بينما تشير كلمة «gender» إلى الاختلافات التي هي وليدة الظروف البيئيّة (الثقافية والمجتمع)[1]. وهذا التفريق في الرؤية النسويّة يأتي للتقليل من أهمية الاختلافات الطبيعية.

بعبارة أخـرى: تقلصت الاختلافات التكوينية في هذه الرؤية إلى الاختلافات الطبيعية (الجسمية) وفقط اعتُرِف بدور النساء في الإنجاب من بين الاختلافات الطبيعية، وبالطبع كان لهذه النظرية مؤيدون قليلون في العقد المنصرم وكثيرون هم النسويون الذين يعرّفون نطاقًا أوسع من الاختلافات. ومـرادنا من الاختلافات التكوينية، في هـذا البحث، هو شـيء يتجاوز الاختلافات البدنية ليشمل الاختلاف في دائرة الدوافع والسلوكيات أيضًا؛ أي بالإمكان الإشارة إلى فئة من الاختلافات النفسية تكون منشأ للاختلاف في التوجهات والسلوك، وفي هذا المقال نتابع البحث في الاختلافات على مستويين، الاختلافات في الأدبيات العلمية والاختلافات في النصوص والأدبيات الدينية.

1ـ الاختلافات في الأدبيات العلمية

كانت الدراسات العلمية التي أنجزها العلماء في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين تـدور غالبًا حول بيان الاختلافات ومنذ الستينات احتلت الاختلافات بـؤرة الصراع أكثر من السابق وأثر تغلغل الموجة الثانية من الفكر النسوي والتيارات اليسارية والليبرالية إلى المراكز الأكاديمية على وجهة الأبحاث العلمية، وفي هذه الفترة أجريت أبحاث ميدانية ودراسات عدّة من أجل التقليل من دور التباينات التكوينية وإظهار الآثار الكبيرة للمحيط والتربية في بروز الذهنيات، والميولات والسلوكيات المتفاوتة. ومنذ عقد الثمانينات، ومع تقلص سيطرة الحركة النسويّة الراديكالية ورواج الداروينية الاجتماعية ثانية التي تكتفي في

---

(1) جين فريدمان، فمينيسم، ترجمة: فيروزة مهاجر، ص23ـ33.

توضيح سلوكيات المرأة والرجل بالتفسيرات البيولوجية، نجد أنفسنا أكثر مما مضى، في مواجهة تحقيقات تبين التفاوتات[1]. ومنذ مطلع عقد التسعينات دخلت عملية التعرّف على الفروقات مرحلة جديدة عبر اختراع وسائل دقيقة للتصوير الدماغي، وقد أذعن البيولوجيون، الآن، على عكس مجموعة من علماء النفس والاجتماع بأن جزءًا كبيرًا من نمطنا السلوكي يتأثر بالهرمونات[2]. وتعود بداية بروز الاختلافات الأساسية إلى الفترة التي يكون فيها الجنين في الرحم فالكروموسومات (XX) علامة على أن الجنين انثى والكروموسومات (XY) علامة للجنين الذكر، وبعد انعقاد النطفة لشهر أو اثنين يمكن فقط عن طريق الكروموسومات فهم فيما إذا كان الجنين ولدًا أو بنتًا؟ وتتضح في الشهرين الثاني والثالث من الدورة الجنينية، التفاوتات في الغدد الجنسية[3]، ويؤثر وجود الكروموسوم (Y) الذكري على النمو

---

(1) في الوقت نفسه، يخشى بعض النسويين من إثبات طبيعية منشإ الفوارق، وكمثال عندما طرح ستيفن غولدبرغ في كتاب: **The Inevitability of Patiarchy** (1977) رأيه القائل بأن التباينات الطبيعية بين الرجل والمرأة هي الدليل الرئيسي الوحيد على اختلاف موقعهما الاجتماعي، واجه أعنف هجوم من قبل الجماعات النسويّة، وعندما كان راؤول غار في إيلي نويز يوضّح الاختلافات الدماغية بين الجنسين لطلبة الدورات فوق التخصصية في كلية الطب، طلبت منه جماعة عدم نشر أبحاثه وتحدي الإنجازات التي حُقِّقَت خلال العشرين سنة الماضية (انظر: وليم غاردنر، **جنگ عليه خانواده**، ترجمة: معصومة محمدي، ص197؛ وحيد الدين خان، **المرأة بين الشريعة الإسلامية والحضارة الغربية**، ص36؛ شارون بيغلي نيوزيك، «**چرا مردان وزنان متفاوت فكر ميكنند؟**»، ترجمة: فريدة سميعي، مجلة: المجتمع السليم، العدد 21، ص56). من ناحية أخرى، مع تألق نتائج الأبحاث التي تؤكد على طبيعية منشإ التباينات، أخذ العديد من النسويّين بنفي أهمية تأثير الاختلافات البيولوجية على السلوكيات الاجتماعية للمرأة والرجل (انظر: جين فريدمان، **فمينيسم**، ترجمة: فيروزة مهاجر، ص24).

(2) الن وبربارا بيس، **چرا مردان به حرف زنان گوش نميدهند، وچرا زنان زياد حرف ميزنند وبد پارك ميكنند؟**، ترجمة: محسن جده دوست وآذر محمودي، ص40؛ سيمون بارن كوهن، **زن چيست، فرد چيست؟ تفاوت هاى أساسى زن ومرد**، ترجمة: كيسو ناصري، ص27.

(3) ريتا إل اتكينسون وآخرون، **زمينه روان شناسى هيلكارد**، ترجمة: محمد نقي براهني وآخرون، ج1، ص678_679.

الجنسي فيحدد أن الجنين سوف يفرز هرمون الأندروجين[1] الجنسي الذي هو هرمون جنسي ذكري، ولا يحتاج الجنين الأنثى في نموه الجسمي إلى الهرمونات الأنثوية. ومعنى هذا أن الجنين سوف يكون أنثى إلا إذا تدخل الأندروجين في هذا التحديد ولا يحيط علم التشريح بتأثير الأندروجين، فهو وبعد أن يصمّم الأعضاء الجنسية للجنين يغيّر تركيب غدة الهايبوثلاموس من خلال نشاطه على خلايا المخ، وهذه الغدة تنظّم الدوافع والحوافز عند الإنسان، هذه التأثيرات تجعل من الدماغ ذكريًا ويمكنها أن تكوّن الأرضية لبعض الخصائص والسلوكيات الذكورية التي تظهر بعد أشهر أو سنوات[2].

وتقسم التباينات الطبيعية في العلوم التجريبية إلى مجموعتين رئيسيتين، أي التباينات الجسمية والنفسية. وتضم المجموعة الأولى التفاوتات فى الأعضاء ومنها الدماغ، والأعصاب، والعضلات، وتضم المجموعة الثانية التفاوتات المعرفية، والعاطفية والسلوكية، ويذكر وليم غاردنر بالاسم علماء ومصادر علمية متعددة تظهر أبحاثهم أن «الفارق بين امتلاك كروموسوم (XX) أو كروموسوم (XY) في المكان الثالث والعشرين من الكروموسوم، هو فارق حاسم للغاية»؛ وفي الواقع أن «الهورمونات الجنسية تتدخل قبل الولادة وبعدها مباشرة في طريقة تركيب وبناء الدماغ»[3] والبناء المختلف للدماغ معناه نشوء سلوكيات متفاوتة لدى الرجال والنساء.

2ـ الفروقات في النصوص الدينية

القرآن الكريم هو أول وأهم نص بين أيدينا في هذا الخصوص، فأحيانًا أشير في القرآن إلى سمة خاصة بالرجال أو النساء وفي أحيان أيضًا

---

(1) التستوسترون نفسه نوع من الأندروجين.

(2) ريتا إل اتكينسون وآخرون، زمينه روان شناسى هيلكارد، ترجمة: محمد نقي براهني وآخرون، ج1، ص678ـ679.

(3) وليم غاردنر، جنگ عليه خانواده، ترجمة: معصومة المحمدي، ص198ـ199.

ذُكرت خصوصية رجالية أو نسائية لتعليل وبيان الحكمة من حكم شرعي ما، والقرآن دليل قطعي، من ناحية السّند، لكن الرأي الذي يطرحه عن الفارق بين الرجل والمرأة تابع لمقدار دلالة الآيات الشريفة ومضمونها.

والجدير بالذكر أنه في غضون ذلك توجد روايات أيضًا تتطرق إلى شرح وتفسير بعض آيات القرآن، وهذه الروايات لو كانت صحيحة، ولم يكن لها ما يعارضها، فإنها تساعد في تبيين الآيات. وفضلًا عن الآيات التي تشير إلى التباينات التكوينية بالدلالة التطابقية، ثمة آيات أيضًا توضح أن التفاوتات بين الرجال والنساء هي في الحقوق والواجبات.

وإذا سلمنا بمبدإ «إرجاع التفاوتات الحقوقية إلى التفاوتات التكوينية»، فإن هذه الآيات ترفع الستار عن وجود تفاوتات تكوينية كذلك، لكنها لا توضح أيّها هي هذه التفاوتات.

2ـ1ـ القرآن

عندما نستعرض القرآن نصادف الآيات الآتية:

1ـ الآية 222 من سورة البقرة

﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾[1].

وقد وردت الإشارة في هذه الآية إلى مسألة العادة الشهرية لدى النساء وآثارها الجسمية والنفسية، وتشير كلمة «أذى» بالإجمال إلى المعاناة التي تسببها هذه الحالة للنساء والتي قد تكون جسمية، أو نفسية وحتى المشقة الحاصلة من القيام بالآداب الشرعية بهذا الخصوص.

---

(1) سورة البقرة: الآية 222.

2ـ الآية 223 من سورة البقرة

﴿ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ۖ وَقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُم مُّلَـٰقُوهُ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[1].

تشير هذه الآية إلى الوضع الجسمي للنساء في العلاقات الزوجية، فقيام جسم المرأة بدور القابل في العملية الجنسية والنتائج المحتملة المترتبة على ذلك مثل الحمل يجعلها تؤدّي وظيفة استثنائية، وهذا التفاوت، هو إحدى الخصائص الفيسيولوجية والبيولوجية المهمة في النساء والذي يؤدي إلى اختلاف دورهن سواء في السلوك والأخلاق الجنسية أو في الإنجاب.

3ـ الآية 282 من سورة البقرة

﴿ ... فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ ... ﴾[2] [3].

في بداية هذا المقطع من الآية، طرح الاختلاف القانوني بين الرجال والنساء في الشهادة، والشاهد وفي خاتمته علّل هذا الاختلاف بأمر تكويني، وقد ذكر أن السبب في معادلة امرأتين برجل واحد في مسألة «الشهادة» هو نسيان إحدى المرأتين ولتلافي هذه المسألة أضيفت الشاهدة الثانية إلى الشاهدة الأولى.

وبهذا الخصوص توجد ملاحظة وهي: كيف تستخدم كلمة «الضلال» التي هي بمعنى التيه في الغفلة والنسيان. إن العديد من المفسرين يعتقد بأنه

(1) سورة البقرة: الآية 223.

(2) سورة البقرة: الآية 282.

(3) يقول الطباطبائي في الميزان: إن تضل إحداهما أي أن تنسى. أما في تفسير آية الله مكارم الشيرازي (تحقيق ونشر: دار القرآن الكريم، مركز الدراسات التاريخية والمعارف الإسلامية)، أن تضل إحداهما أي أن تنحرف.

أولا: أن كلمة ضلال تستخدم بمعنى النسيان أيضًا في اللغة العربية، **وثانيًا**: وجود قرينة داخلية في الآية تجعلنا نقول إن المراد من كلمة «الضلال» هو النسيان، وليس التيه، وتلك القرينة هي تعبير «تذكّر» التي هي في مقابل النسيان وليس التيه[1].

وقد أشار بعضٌ إلى تأثير أحاسيس النساء على أدائهنّ للشهادة وعللوا الفارق في الشهادة إلى غلبة الأحاسيس على النساء[2]، والجدير بالذكر بهذا الشأن أنه إذا كان معنى الإضلال هو السهو وليس النيسان، عندها يمكن الاستدلال بغلبة الأحاسيس على النساء في تبرير هذا الفارق والادعاء بأن ضم شهادة امرأتين إلى بعضهما كان لمنع هذا التأثير.

تتميم (1)

من المناسب أن نشير هنا إلى روايات طرحت مضمونًا يتصل بالآية 282 من سورة البقرة، وقد اعتبرت جماعة هذه الروايات بأنها مفسرة للآية المذكورة، ودليل ذلك هو مفاد هذه الروايات.

لقد وصفت النساء في هذه الروايات بالنقصان في العقل والدين، واعتبرت علة نقصان عقل النساء السبب في الإشكال الحاصل في شهادتهن في الثلاث عشرة رواية، أي علي عكس محتوى الآية التي استندت إلى أمر طبيعي لجعل حكم تشريعي[3]، رجعت هذه الروايات لإثبات أمر طبيعي إلى

---

(1) كمثال انظر: عبد الله شبر، **تفسير القرآن الكريم**، ص84؛ محمود بن عبد الله الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج3، ص91ـ95؛ الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، ج1، ص307؛ الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ج1، ص326؛ الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، ج4، ص124ـ125؛ الطبرسي، **مجمع البيان**، ج2، ص683؛ هاشم البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج1، ص262ـ263، الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص605؛ أكبر هاشمي الرفسنجاني، **تفسير راهنما**، ج2، ص290.

(2) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، **پرسش ها وپاسخ ها**، ج5، ص46ـ48.

(3) هذا النوع من الاستناد في الآية ينسجم مع تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية.

اختلاف النساء عن الرجال في حكم شرعي.

نقاش

من بين الأحاديث الثلاثة عشر التي تخص الموضوع والتي تربط بين نقصان العقل عند النساء وحكم الشهادة، خمسة وردت في المصادر الشيعية والباقي في المصادر السنية، وتعد كل هذه الأحاديث عند علماء الرجال الشيعة، ضعيفة من ناحية السند ومعايير تشخيص صحة وسقم الروايات[1]، ومضافًا إلى الضعف في السند، نشاهد أحيانًا قرائن في نصوص هذه الأدلة تدعو إلى الشك في صحتها؛ مثلما جاء في إحدى الروايات بأن الله سبحانه وتعالى قد عاقب المرأة بعشر خصال؛ إحداها وجود النجاسة في بطنها[2] (إشارة إلى دم الحيض)، هذا في حين أن الدم هو سائل يجري في جسم كافة البشر ولا يحكم عليه بالنجاسة ما دام جاريًا في الشرايين، فضلًا عن أن للأحاديث التي تعتبر الدورة الشهرية عقوبة للنساء، روايات تعارضها.

وقد عُلِّل في بعض هذه الروايات الفارق بين النساء والرجال في الشهادة والميراث بنقصان العقل:

...جاءت امرأة إلى رسول الله (ص) فقالت: ما بال امرأتين برجل في الشهادة وفي الميراث؟ فقال رسول الله (ص): إن ذلك قضاء من ملك عدل حكيم لا يجور ولا يحيف، أيتها المرأة لا تكن ناقصات الدين والعقل[3].

بينما عُلِّل في روايات أخرى الفارق بين الرجال والنساء في نصيبهن من الإرث إلى نظام الحقوق المالية في الإسلام وتفاوت النساء والرجال في

---

(1) انظر: مهدي المهريزي، **شخصيت وحقوق زن در اسلام**، ص91_94.

(2) ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، ج4، ص110.

(3) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج18، ص198، من تفسير الإمام الحسن العسكري (ع).

مسألة وجوب النفقة، والمهر ...إلخ[1].

والسؤال الذي يطرح هنا هو: هل يمكن التغاضي عن ضعف سند هذه الروايات بسبب كثرتها. وتوجد في علم الأصول طرق لإثبات رواية من الروايات قطعيًّا؛ مثل التواتر، بيد أن ادعاء التواتر بخصوص هذه الروايات التي هي أولًا ضعيفة السند، وثانيًا أنها تعاني من مشاكل في المحتوى، وثالثًا وجود ما يعارضها، يبدو أمرًا صعبًا، وعلى أيّ حال، لو ظهر اطمئنان بالرواية كالذي يحصل عادة عند الناس فإن هذا الاطمئنان هو حجة شرط أن لا يكون مغايرًا للأدلة القرآنية المحكمة. إن تعدد الروايات يمكن أن يكون إحدى الطرق التي تؤدي إلى حصول الاطمئنان؛ شرط أن يكون هذا التعدد واقعيًّا؛ أي أن ينقل النص الروائي بأسانيد مختلفة، أو أن يتكرر مضمون ما في الروايات المختلفة بأسانيد متعددة.

تتميم (2)

مبدئيًّا، هل يصح الاستناد إلى الروايات الظنية في المباحث غير الفقهية، حتى لو كان راويها ثقة؟ وهذا السؤال يثير أمامنا بحثًا بُنيويًّا مفيدًا. إن جواز الرجوع إلى خبر الواحد (الروايات الظنية الصدور التي ينقلها أفراد ثقة) هو نفسه بحث أصولي. وقد استُنِد في علم أصول الفقه إلى جواز الرجوع إلى خبر الواحد على أدلة، وجواز الرجوع إلى خبر الواحد يحتاج إلى دليل لأنه يعد طريقًا ظنيًّا للوصول إلى الحكم الشرعي، لكن حيث إن لا اعتبار للأدلة الظنية أساسًا، إلا أن تثبت صحتها وحجيتها بالأدلة القطعية، فلا بدّ من البحث عن الأدلة القطعية هذه. إن أهم دليل اتُّخذ مبدأ لحجية الخبر الواحد، هو العقلاء، فاليقين من الناحية العقلائية، هو أفضل وأول طريق لكشف حقيقة من الحقائق، لكن لعدم توفر الطرق اليقينية في معظم

(1) انظر: الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص350؛ الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج26، ص95.

الأوقـات، يذهب العقلاء نحو طريق آخر لكشف الحقيقة. إن الاجتزاء بالخبر الذي ينقله شخص ثقة، هو سلوك عقلائي لتأمين أهـداف الحياة العقلائية[1]. الآن حيث إن لكل حدث حكمًا شرعيًّا وأنه لا مناص لنا من تطبيق سلوكنا مع الأحكام الشرعية، لذا فإن الشارع المقدس قد أقر المنهج العقلائي نفسه هذا في مجال الأخبار الشرعية حول عمل المكلف؛ ذلك أن العقلاء يستخدمون المنهج ذاته عند مواجهتهم لدائرة الشريعة.

والجدير بالذكر، أن ثمة دلائل متعددة كثيرة، في نطاق الشريعة، تمنع العمل بغير علم، وقد أُكِّد على هذا المضمون في الآيات القرآنية؛ مثل: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾[2]، ﴿ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾[3]. وعلى الرغم من وجود السيرة العقلائية على اعتبار خبر الثقة وتأييد هذه السيرة من قبل الشارع المقدس، إلا أنه استُثني الخبر الظني للفرد الموثق من هذه الآيات. الآن على الرغم من أنه من الممكن أن يعتني العقلاء بخبر الثقة في كل موضوع، لكن مذهب الفقهاء هو الاعتناء به في إطار فروع الدين، وبرأي الأصوليين والفقهاء، أن أدلة الحجية، تشمل دائمًا الدليل الذي يترتب عليه أثر شرعي[4].

إن الإنسان المكلف لا مفر له من تطبيق عمله مع ما تريده الشريعة

(1) برأي بعض العلماء، الرجوع إلى خبر الثقة، سلوك تقوم عليه الحياة الاجتماعية، لأن الإصرار على تحصيل العلم في الحوادث يؤدي إلى الإخلال في النظام المدني للحياة، لكن علينا أن نفهم بأن اعتناء العقلاء بخبر الثقة هو ليس من باب اعتبارهم إياه بديلًا عن القطع، أو أنهم يجعلونه مكان القطع تعبدًا؛ بل لأنهم يرون خبر الثقة نفسه طريقًا بإمكانه أن يوصلهم إلى الواقع، وطبعًا أن اليقين هو منهج عقلي، مقدم على المناهج العقلائية.

(2) سورة الإسراء: الآية 36.

(3) سورة يونس: الآية 36.

(4) محمد تقي البروجردي، **نهاية الأفكار** (تقريرات درس آقا ضياء الدين العراقي)، ج3، ص30؛ انظر: جعفر السبحاني، **تهذيب الأصول** (تقريرات درس الخارج للإمام الخميني)، ج2، ص36-38.

في فروع الدين (الامتثال). الآن في حالة انسداد باب العلم (عدم توفر الدليل اليقيني) فلا بدّ من وجود طريق مفتوح لهذا الامتثال. وبنظر أغلب الأصوليين أن الشارع المقدس، من خلال تأييد المنهج العقلائي، قد اعترف بشكل خاص بخبر الثقة بهذا الشأن[1].

وبناء على هذا ربما يمكن القول إنّ الأخبار والروايات التي وردت في وصف النساء أو باقي الموجودات، هي خارجة عن إطار بحث حجية خبر الثقة، من جهة ثانية، أكد الأصوليون وجود طائفة من الأمور في مجال المعرفة والإدراك يكون البشر مكلفين بمعرفتها على نحو القطع؛ وهذه الأمور هي من قبيل: الله، وحدانيته، صفاته، النبوة العامة والخاصة والإمامة، وفي هذه الموارد لا يقوم الدليل الظني مقام الدليل القطعي، لكن حول الموارد التي لا يوجد دليل على لزوم معرفتها، فإن البراءة تجري في أصل وجوب المعرفة[2]. وعليه، لو وجدت رواية ظنية ومعتبرة أيضًا حول موضوع ما، إلّا أن هذا الموضوع هو ليس من الموارد التي علينا معرفتها، فلسنا مسؤولين عن اتجاه هذه الروايات؛ ناهيك عن عدم وجود رواية صحيحة وموثقة كذلك. والروايات المذكورة أيضًا هي ليست من المجموعة الأولى التي تلزم المعرفة بموضوعها[3].

---

(1) في **كفاية الأصول**، ج2، ص80، وكتب أخرى كـ **بحوث في علم الأصول**، ج4، ص338-341، صُرِّح بأن الآيات التي تنهى عن العمل بغير علم ترتبط بغير باب الفروع الفقهية يعني أصول الدين، وبتعبير المرحوم الصدر أنها ترتبط بأمور المطلوب فيها الوصول إلى لبّ الحقيقة، وقد تم في الصفحة 396 من هذا المصدر التأكيد على هذه النقطة.

(2) محمد كاظم الخراساني، **كفاية الأصول**، ج2، ص154-160؛ محمد حسين الأصفهاني، **نهاية الدراية**، ج3، ص399-402 و420-428.

(3) نحن ننسب، تارة، التفاوت التكويني بين المرأة والرجل إلى دليل بيولوجي أو تجربة سيكولوجية، وتارة إلى الشارع.
والإسناد إلى الشارع بذاته موضوع علمي مستقل بُحِث في علم أصول الفقه، ويمكن القول ملخصًا: إنه ليس بالمقدور دائمًا، نسب محتوى أيّ رواية، حتى لو كانت معتبرة، إلى الشارع. =

وأخيرًا، التأكيد على هذه المسألة ضروري أيضًا وهو أن لا موضوعية لوثاقة الراوي على اعتبارية الرواية؛ أي أن العقلاء يريدون من خلال التأكيد على وثاقة الراوي رفع درجة صحة الخبر. وعلى ضوء ما تقدم، إذا اطمأن شخص عن طريق آخر مثل كثرة الروايات حول صدور بعضها، وعلى فرض تمامية الأدلة، فإنه يمكن نسب مضمون تلك الروايات إلى الإمام. كما إنّه لو وجدت في مورد ما قرينة أو أمارة تشكك من جانب آخر في صحة الرواية؛ فإنه لا يمكن الاعتناء بخبر الثقة[1]. وكمثال، لو واجهنا في نص رواية من الروايات مطلبًا يتعارض مع قاعدة محكمة عقلية أو كلامية، فإنه يضعف عند ذلك احتمال صحة الرواية؛ مثل هذه الرواية: «المرأة شر كلها...»[2].

وكما تقدم، فإنه وفق المباني الكلامية، ليس ثمة موجود هو شر مطلق، حتى الشيطان؛ في حين أن الدلالة التطابقية للعبارة المذكورة تصف النساء بالشر في كافة الأبعاد ومن جميع الجوانب، ونحن في موارد مثل المورد أعلاه مجبرون على تبيين الدلائل النقلية على ضوء الأصول الكلامية والفلسفية وترك ظاهرها؛ مثل بعض آيات القرآن الكريم[3]، أما في الموارد التي ينعدم فيها مثل هذا الإجبار، فتكون الأرجحية لهذا السعي، وبعبارة

= وتارة يكون لتحصيل العلم نفسه [والدليل اليقيني] موضوعية، ولا ينوب الدليل الظني، حتى لو كان معتبرًا، عن الدليل العلمي،... إن كان القطع مأخوذًا بنحو الصفتية فلا إشكال في أنه لا تقوم مقامه الأمارات لأن أدلة الأمارات ولو على تتميم الكشف إنما تكون ناظرة إلى كونها كالعلم في ترتيب آثاره من حيث طريقيته وكاشفيته لا من حيث نوريته وصفتيته (محمد تقي البروجردي، **نهاية الأفكار**، ج2، ص23). أما لو اشترطت علمية الرواية وكانت لدينا رواية معتبرة موضوعها خارج عن بحث الفروع العملية؛ يكون إسنادها إلى الشارع خاليًا من الإشكال. لكن صحة إسناد الرواية إلى الشارع هو غير لزوم التصديق والاعتقاد بمفادها.

(1) محمود الهاشمي، **بحوث في علم الأصول** (تقريرات درس السيد محمد باقر الصدر)، ج4، ص426.

(2) الشريف الرضي، **نهج البلاغة**، ح 238.

(3) مثل الآية ﴿ جَاءَ رَبُّكَ ﴾. فالمفسرون المسلمون لإيمانهم الراسخ والثابت بأن الله سبحانه ليس بجسم، يعتبرون كلمة «أمر» فاعلًا مقدرًا «وجاء أمر ربك» ويتغاضون عن ظاهر الآية.

أخرى: لو احتملنا صدور الرواية عن المعصوم وكان هذا الظهور لا يتفق مع الأدلة القطعية فمن الأفضل؛ بل ومن اللازم أن نبذل كل وسعنا لتوجيه وتبيين الرواية، بعدها في حالة عدم إمكانية التبرير، نردّها.

4ـ الآية 36 من سورة آل عمران

﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾[1].

في الآية أعلاه، ورد على لسان أم مريم العذراء (س) بأن الولد ليس كالبنت. ومنهج بعض المفسرين بخصوص أقوال الأشخاص التي تذكر في القرآن هو أنه إذا لم تُرد هذه الأقوال في كلام الله فيعني ذلك صحتها، ونحن لو قبلنا هذا النهج، فإن الآية تطرح بالإجمال التفاوت بين الذكر والأنثى.

إن مفاد الآية والآيات التي قبلها وبعدها، تبعث على هذا التصور وهو أن الآية معنية بالاختلافات الطبيعية بين الإناث والذكور، على الرغم من أنه من الممكن أن يكون التفاوت بين البنت والولد في الآية، هو التفاوتات بينهما في نظر العرف والمجتمع.

5ـ الآية 34 من سورة النساء

﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[2].

في هذه الآية أيضًا بعد بيان الحكم الشرعي لقوامة الرجال على النساء في الأسرة، جاءت مسألتان كدليل أو كحكمة للحكم إحداهما، هي حكم شرعي، أي لزوم إنفاق الرجال على النساء والأخرى التي وردت أيضًا في ما تقدم، هي أفضلية أحدهما على الآخر، وفضلًا عن المباحث الموجودة حول ترجمة هذا المقطع من الآية، ينبغي القول إنّ الآية تتحدث عن تفاوت

---

(1) سورة آل عمران: الآية 36.

(2) سورة النساء: الآية 34.

طبيعي بين النساء والرجال، إلا أنها لا توضح ما هو هذا الأمر الطبيعي. ويوجد اختلاف في الرأي بين المفسرين بهذا الخصوص؛ فقال بعضٌ إنّه تفوق الرجال في القدرة البدنية[1] وفسّره بعضٌ بأنه زيادة قدرة التعقل فيهم وما يتفرع عليه من شدة البأس والقوة والطاقة على الشدائد من الأعمال ونحوها[2]، واعتبرت طائفة بأن هذا العقل هو العقل الاجتماعي الذي تتأخر النساء فيه عن الرجال[3]، وفسّر مفسرون آخرون أيضًا الفضل بكمال العقل، وحسن التدبير وتزايد القوة في الأعمال والطاعات في موضع[4] أو أنه العلم، العقل، العزم والرأي الحسن[5].

إضافة

ناهيك عن النصوص الدينية، فإن التفاوت بين الرجال والنساء في مراتب من العقلانية هو أمر قابل للإثبات، لكن توجد أسئلة حول هذا الأمر الإجابة عليها غير ممكنة في هذا المجال، مثل:

1ـ في أي مجال من العقلانية تختلف النساء والرجال عن بعضهما؛ مجال العقل النظري، أم مجال العقل العملي أو مجال العقل الأداتي (الاجتماعي)؟

2ـ التفاوت بين الرجال والنساء في العقلانية هل هو بسبب غلبة الأحاسيس على النساء أم بسبب قلة حضورهن في الحياة الاجتماعية؟

---

(1) محمد حسين فضل الله، **من وحي القرآن**، ج3، ص160ـ162؛ وفي تفسير نمونه (التفسير الأمثل) ورد معنى هذه العبارة بأنه القدرة الجسمية وغلبة التفكر (انظر: ناصر مكارم الشيرازي ومجموعة من الكُتاب، **تفسير نمونه**، ج3، ص37).

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج3، ص343.

(3) عبد الله جوادي الآملي، **زن در آينه جلال وجمال**، ص228.

(4) فخر الدين الطريحي، **مجمع البحرين**، ج2، ص564.

(5) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج3، ص69.

3ـ هل المراد من نقصان العقل في الروايات هو النقص العقلي نفسه الذي يتم طرحه في سلسلة مباحث علم الإنسان والمباحث الفلسفية؟

6ـ الآية 18 من سورة الزخرف

﴿ أَوَمَن يُنَشَّؤُا فِي ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ﴾[1].

وقد اعتبر العلّامة الطباطبائي في تفسير الميزان أن «من أوضح مظاهر قوة عواطفها تعلقها الشديد بالحلية والزينة وضعفها في تقرير الحجة المبني على قوة التعقل»[2].

ولعله بالإمكان القول إنه يمكن من العبارة «يُنَشّأ» في الآية أعلاه فقط استنتاج أن المرأة تتربى بين الزينة والحلي، وهذا النمط من التربية، يمكن أن يكون ناشئًا عن عوامل تربوية ومحيطية أو أنه وليد عامل طبيعي، بنحو تكون الرغبة في الحلي والزينة نزعة فطرية عند النساء؛ لكن الآية لا تتضمن دلالة واضحة على ذلك.

2ـ2ـ الروايات

لقد أُشير في النصوص الروائية إلى تفاوت الرجل والمرأة في العقل، والعواطف، والحياء، والقوى البدنية والغيرة.

أـ العقل والعواطف

على الرغم من أننا أشرنا إلى بعض الروايات التي تتصل بقوة العقل، إلا أن المقصود من الروايات المتقدمة هو الآية 282 من سورة البقرة، وتوجد أيضًا روايات أخرى بصورة مطلقة تنسب نقصان العقل إلى النساء؛

---

(1) سورة الزخرف: الآية 18.

(2) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج18، ص90.

مثل هذه الرواية المنقولة عن الرسول الأكرم (ص): «ما رأيت ضعيفات الدين ناقصات العقول أسلب لذي لبّ منكن»[1].

وتوجد 12 رواية بهذا المضمون في المصادر الشيعية والسنية من بينها فقط رواية واحدة رواتها ثقاة، إلا أن سندها لا يتصل بالإمام.

ولبعض الروايات أيضًا معارض من ناحية المضمون؛ مثل الرواية المروية عن الإمام الصادق (ع) عن خلق آدم وحواء، هذه الرواية، مضافًا إلى ضعف سندها، تبين أن المتسبب في غواية آدم (ع)، هو زوجته حواء وأن الله سبحانه ولأجل معاقبة حواء خلقها ناقصة العقل؛ وجعل حظها من الميراث والشهادة أقل من الرجل؛ كما جعل خلقتها معوجّة؛ وحرّم عليها صلاة الجمعة، والجماعة والسلام؛ وأنه ابتلاها جزاء عملها هذا بألم الحيض والولادة؛ وأنه حوّلها إلى موجود كسير القلب، باكٍ وعاطفي![2]

وبالمقابل، وبحسب بعض النصوص، أن الشيطان قد وسوس لكل من آدم وحواء بشكل مستقل ومباشر[3]؛ وأن الله عزّ وجلّ قد جعل وفق نظامه الحقوقي بشأن الأسرة، ميراث النساء نصف ميراث الرجال[4]؛ وأنه سبحانه قد أثنى على خلق المرأة بوصفها فردًا إنسانًا[5]؛ وأنه لم يحرم أعمالًا كصلاة الجمعة على النساء، وإن كانت هي غير واجبة عليهن؛ وأن النساء هن أهل للثواب العظيم لما يتحملن من المشقة، والحمل والولادة[6]؛ وأن انكسار القلب والبكاء بغزارة هما امتيازان للإنسان العابد، لا عقوبة له[7]. وتوجد روايات أخرى تمدح عواطف المرأة.

---

(1) الطبرسي، **مكارم الأخلاق**، ص201.

(2) حسين النوري، **مستدرك الوسائل**، ج14، ص285.

(3) ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ...﴾ (سورة البقرة: الآية 36).

(4) الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص350.

(5) ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (سورة التين: الآية 4).

(6) الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج4، ص350.

(7) اللهم إني أعوذ بك من قسوة القلب وجمود العين (انظر: عباس القمي، **مفاتيح الجنان**، دعاء =

والنساء في هذه الروايات كزوجات، وأمهات وبنات، هن خير النساء إذا أبرزن عواطفهن[1]، وقد ورد في عدد من هذه الروايات توبيخ المرأة البذيئة اللسان واللجوجة والسيئة الخلق أكثر بينما بروز هذه الصفات من الآخرين هو مستهجن، ولعل دليل هذه المسألة هو أن بروز السلوك العاطفي متوقع ومطلوب أكثر من النساء وتوجد في القرآن الكريم كذلك آيات تصف النساء بأنهن مصدر سكينة وطمأنينة أكثر من الرجال[2].

خلاصة الكلام في بحث نقصان العقل

لا يمكن بسهولة إثبات نقصان عقل النساء من خلال الاستفادة من النصوص الدينية والأخذ بنظر الاعتبار نص الآيات والروايات. فالآيات القرآنية لم تصرح بشيء يخص هذا الأمر، إلا أن يثبت من الآية 282 من سورة البقرة والآية 18 من سورة الزخرف بالإجمال تفاوت في القوى الإدراكية والدماغية تكون النسوة بموجبه أكثر عرضه للنسيان وقدرتهن الاستدلالية أضعف، ولا يمكن أن تكون الروايات سندًا قطعيًا إما بدليل القاعدة الكلية التي تقول بعدم اعتبار خبر الواحد في مثل هذه الموضوعات أو الضعف في السند، أو الإشكالات في المحتوى والدلالة.

ومضافًا إلى النصوص النقلية، يمكن الادعاء بالاعتماد على الشواهد البيولوجية، والسيكولوجية وحتى التاريخية، بأن النساء والرجال ليسوا متساوين في جميع أبعاد القوى العقلية، فالتفاوت في كيفية أداء الدماغ في الرجال والنساء، حواصل ذكاء متباينة في كل مرحلة من مراحل النمو،

= أبي حمزة الثمالي).

(1) خير نسائكم العفيفة الغلمة، العفيفة في فرجها الغلمة على زوجها (الكليني، **الكافي**، ج5، ص324)؛ نعم الولد البنات ملطفات مجهزات مونسات مفليات مباركات البنات هن المشفقات المجهزات المباركات (المتقي الهندي، **كنز العمال**، ح 49399)، وبين هذه الروايات روايات مسندة ومرسلة.

(2) سورة الأعراف: الآية 189.

والذاكرة في ضبط وتذكر الكليات والجزئيات، نوع الاستدلال واستمراره، العقل الاجتماعي (أو الأداتي أو الاقتصادي)، النظرة الكلية أو التجزيئية في التحليل والاستنتاج[1] ...إلخ يمكن أن تكون مظاهرَ للتفاوت العقلاني بين الرجل والمرأة على الرغم من أنه لا يمكن الادعاء بسهولة، أن سبب هذه الاختلافات، هو غلبة الأحاسيس الأنثوية على عمل الدماغ أو أن الاختلاف هو في أصل قدرتهن العقلية.

وما هو مؤكد، أن التفاوت العقلي بين الرجال والنساء لا يمكن أن ينتهي إلى قصور النساء عن إدراك السعادة، واستنادًا إلى كل الأدلة العقلية والقرآنية التي رسمت غاية نهائية لحركة البشر المعنوية، فإنه لا بدّ من أن يتمتع كل البشر، رجالًا أو نساءً، بنصيب كافٍ من العقل لكي يحظى بهذا الهدف، وذلك المقدار من إدراك «الوجود والعدم» و«الصحيح والخطإ» الذي يهيئ الإنسان لهذه الحركة ـ وهو ما يعرف بدرجة من العقل النظري والعملي ـ لا مناص أن يكون تحت تصرف كلا الجنسين، ولذا فإن أثر هذا التفاوت يتظاهر في الحياة الدنيوية فقط وفي تقبل بعض المسؤوليات الأسرية والاجتماعية والتي تحتاج إلى استخدام قدرة العقل بعيدًا عن أيّ أحاسيس.

ب ـ الحياء

مضافًا إلى الدلائل التي تحبّذ الحياء لجميع البشر ولا سيما النساء، توجد روايات تبين أن النساء بطبيعتهن أكثر حياء وعلى سبيل المثال نقل في رواية عن الإمام الصادق (ع) أنه قال: «الحياء عشرة أجزاء؛ تسعة في

---

(1) كنموذج انظر: سوسن سيف وآخرين، **روان شناسى رشد**، ج1، ص343ـ344؛ روجيه بيريه، **روان شناسى اختلافى**، ترجمة: حسين سروري، ص54ـ55؛ هيلين فيشر، **جنس اول**، ترجمة: نغمة صفاريان بور، ص21 و26ـ27؛ آلن وبربارا بيس، **چرا مردان به حرف زنان گوش نميدهند و چرا زنان زياد حرف ميزنند و بد پارك ميكنند؟**، ترجمة: محسن جده دوست وآذر محمودي، ص203ـ204 و284.

النساء وواحد في الرجال؛ فإذا خفضت ذهب جزء من حيائها، وإذا تزوجت ذهب جزء، فإذا افترعت ذهب جزء، وإذا ولدت ذهب جزء وبقي لها خمسة أجزاء، فإذا فجرت ذهب حياؤها كله، وإن عفّت بقي لها خمسة أجزاء»[1].

والجدير بالذكر أنه قد ثبت في الأبحاث العلمية التي أجريت حول سلوكيات الرجل والمرأة أن النساء يتجنبن أكثر من الرجال استخدام الكلمات البذيئة[2] وهن يرحبن أكثر ببرامج ضبط النفس التي تعقد لإحياء العفة وإصلاح العلاقات الجنسية على مستوى البلدان الغربية ويقمن بنشر هذه البرامج والتعاليم بصورة عفوية[3].

وجاء في رواية أخرى: «خلق الله الشهوة عشرة أجزاء فجعل تسعة أجزاء في النساء وجزءًا واحدًا في الرجال ولولا ما جعل الله فيهن من الحياء على قدر الشهوة...»[4].

وبعبارة أخرى: إن الحياء الطبيعي هذا يُخضع هذه اللّذة ويحددها.

إن كون صفة الحياء طبيعية لا يعني أنه لا حاجة إلى التعليم لترسيخها؛ بل توجد وصايا كثيرة في النصوص الإسلامية على أن تدور تربية البشر وبخاصة الفتيات والنساء حول محور الحياء: «الحياء حسن ولكن في النساء أحسن»[5].

وفي الأدعية الواردة عن الأئمة (ع) نرى أن من بين ما كانوا يطلبونه

---

(1) الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص468.

(2) مارك آندريه بلاك، **رشد روانى-عاطفى كودك**، ترجمة: فرشتة توكلي، ص185-186.

(3) كنموذج انظر: ف. فيليب رايس، **رشد انسان**، ترجمة: مهشيد فروغان، الطبعة الرابعة المنقحة، ص321؛ وندي شليت، **دختران به عفاف روى مىآورند**، ترجمة وتلخيص: سمانة مدني وبريسا بور علمداري.

(4) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج20، ص109.

(5) حسن بن محمد الديلمي، **إرشاد القلوب**، ج1، ص194.

من الله سبحانه للنساء هو كثرة الحياء؛ مثل دعاء إمام الزمان (ع) الذي يطلب فيه من الله سبحانه للنساء حياء وعفة أكثر[1].

هذه الأحاديث التي تتضمن وصايا أخلاقية أكيدة للنساء في مسألة التعفّف، ليس معناها عدم ضرورة هذا العنصر الأخلاقي (الحياء) للرجال ذلك أن الرجال بحاجة أيضًا إلى ضبط وتعفف كبيرين للسرعة التي يثارون بها، والتأكيد أكثر على النساء يمكن أن يكون إشارة إلى أن المرأة إذا تجردت من العفاف وخلعت لباس الحياء فإنها سوف تلحق بنفسها أضرارًا بليغة وتصبح عرضة لألوان العنف والإهانات الجنسية، كما إنّها بسبب الدور الفريد الذي تلعبه في الإنجاب، تهدد بذلك نقاء الجيل البشري فضلًا عن الضربة التي توجهها للعفّة العامة في المجتمع، ولذا فإن تمسك المرأة بالعفاف يساعد في تعفف الرجل وسلامة النسل مساعدة لا يقدر على تقديمها أحد سواها.

ج- القوى البدنية

لقد نصّت روايات كثيرة على الضعف النسبي لبعض القوى البدنية للنساء[2]. ويمكن القول إنّ أحد أهداف تبيين ضعف القدرة الجسمية للنساء هي لكي يكون الرجال على علم بتفوق قدرتهم البدنية وترغيبهم بلجمها أثناء معاشرتهم للنساء؛ إذ إن واحدة من قواعد الدين الأخلاقية هي أن: «ظلم الضعيف أفحش الظلم»[3]، كما إنّه يمكن اعتبار أن أحد أهداف هذه الروايات هو تجنب تكليف النساء مسؤوليات مرهقة لهن.

---

(1) إبراهيم بن علي الكفعمي، **البلد الأمين**، ص349.

(2) انظر: الكليني، **فروع الكافي**، ج5، ص39، ص517؛ الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص482؛ العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج33، ص458.

(3) الشريف الرضي، **نهج البلاغة**، الكتاب 31.

د- الغيرة

عدّت النصوص الإسلامية الغيرة صفة من صفات الرجال، وتكمن هذه الصفة وراء السلوكيات التي تصدر عن الرجل بشكل عفوي دفاعًا عن عرضه حين يتعرض إلى الخطر، ولم يذم العقلاء وأهل الدين إبراز هذه الصفة وحسب؛ بل وحثّوا الرجال عليها.

وعُـدّت الغيرة من الإيمان[1] والرجل الذي يُقتل دفاعًا عن أسرته شهيدًا[2]، وذكرت بعض الروايات أن منشأ الغيرة عند الرجال هو عفتهم[3]. إن مثل هـذه العبارات تتحدث عن وجـود صفة تكوينية تكون أساسًا لسلوكيات رجالية، وحيث إن الغيرة موجودة بشكل طبيعي عند الرجال، فإنها كسائر الخصوصيات الطبيعية عرضة للإفراط والتفريط، ولذا فإن الروايات قد طرحت بعض الوصايا للتحكم بها، فعلى سبيل المثال، هي تعلم الرجال بأن يستخدموا الغيرة في محلها، والغيرة في موضع لا يوجد دليل عليها هي تعصب غير مبرر والذي هو كما يقول أمير المؤمنين (ع) يمرض المرأة السليمة ويفضي إلى ردود فعل غير صحيحة من خلال إخراج السلوك الصحيح عن جادة السلامة[4]. إن أحد آثار الغيرة المفرطة، هو اتهام الرجال للنساء العفيفات في عرضهن وإيجاد حالة من انعدام الأمن النفسي، وقد ذمّ القرآن هذا التصرف بشدة، في الوقت نفسه لا معنى للغيرة في أمر حلال[5] كأن يغار الأب من العلاقة الحلال بين ابنته وصهره.

وفي المقابل، لا تُعد الغيرة صفة حميدة للنساء، فقد اعتبرت غيرة

---

(1) حسين النوري، **مستدرك الوسائل**، ج14، ص293.

(2) الكليني، **الكافي**، ج5، ص52.

(3) عبدالواحد التميمي الآمدي، **غرر الحكم ودرر الكلم**، ص256.

(4) إشارة إلى المقطع الأخير من الكتاب 31من **نهج البلاغة**.

(5) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج20، ص238.

النساء في الروايات معادلة للحسد، يقول الإمام الصادق (ع): «ليس الغيرة إلا للرجال وأما النساء فإنما ذلك منهن حسد»[1].

من جانب آخر، جعل سبحانه وتعالى للمرأة التي تصبر على غيرة زوجها، ثواب ألف شهيد[2].

3ـ فلسفة التفاوتات

وعلى ما تقدم من مباحث يكون الرجل والمرأة متساويين في الإنسانية والتكريم. وبناء على هذا فإن التفاوتات التكوينية لا تعني التفاوت في المحورين المذكورين، وهذه الاختلافات ليست نتاجًا لنقص الخلقة والطبيعة، وإنما هي جزء من تصميم حكيم وهادف وضعه سبحانه وتعالى؛ إذ يقول عزّ وجلّ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[3]. إذن كل خصوصية هي موهبة إلهية تؤمّن غرضًا من الأغراض. وعلى ما تقدم يمكن القول إنّه كما إنّ لله سبحانه في خلق الإنسان كموجود متميز هدفًا وغرضًا خاصًّا ولذلك وضع تحت تصرفه وسائل معينة للحياة، فإن له تعالى أيضًا أغراضًا خاصة من خلق الجنسين.

إن خلق الجنسين باختلافات معينة، حدد لهما أدوارًا متفاوتة. والجنسان في بداية خلقهما، اتخذ أحدهما الآخر صاحبًا وزوجًا واستمر رباط الزوجية هذا. فالزوجان يشكلان دائرة كاملة من البشرية. ولذا فإن المرأة والرجل يكمل أحدهما الآخر، ويتجلّى هذا التكميل في الخصائص الطبيعية (الاحتياجات والقابليات) وفي الحقوق والواجبات المتقابلة أيضًا، وكلما كان الأفراد بصدد تكميل بعضهم بعضهم الآخر أكثر، كلما كان الزوج الإنساني أكثر نفعًا؛ وعليه، فإن التفاوتات الطبيعية ليست دليلًا

---

(1) الكليني، **فروع الكافي**، ج5، ص504 و505.

(2) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج21، ص285.

(3) سورة القمر: الآية 49.

على التكريم وتفضيل جنس على آخر، وإنما هي وسيلة لكي يعيش الإنسان حياة مثالية، وقد اعتبر القرآن الكريم الفوارق منشأ لظهور نظام التسخير المتقابل؛ لأن الاختلافات تؤدي إلى الاحتياجات والحاجة تفضي إلى ظهور المدنيات (الأسريّة والاجتماعية):

﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾[1].

أسئلة

1- إلى أي معنى تشير المفردتان «جنس» (sex) و«الجنسانية» (gender)؟

2- بيِّن موردين من الخطابات القرآنية التي تشير إلى التفاوتات الطبيعية بين الرجل والمرأة ووضح ذلك؟

3- هل يمكن الاستناد إلى الروايات الظنية لمعرفة الخصائص الطبيعية للنساء ولماذا؟

4- ما هو التصور الذي يمكن استخلاصه من الآية ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾ عن الفوارق بين الرجل والمرأة؟

5- بيِّن الروايات التي وردت حول نقصان عقل النساء.

---

(1) سورة الزخرف: الآية 32.

المبحث الرابع
الهوية والأدوار الجنوسية

هوية الفرد الجنسية هي التصور أو الفهم الذي يكوّنه الفرد عن نفسه كرجل أو امرأة، وتساعد العناصر الطبيعية مثل الأعضاء التناسلية والخصائص البيولوجية الأخرى، والأنشطة الهرمونية والصفات الثانوية الناجمة عنها والأنظمة الثقافية المحيطة بالفرد في تشكيل هذه الهوية، وعلى أساس هذه الهوية يتوقع من كل فرد أن يتولى وظائف وأدوارًا معينة في المنزل والمجتمع، ويرى البحث الحالي وجود علاقة مباشرة بين الجنس والدور. ومن هنا، توجد أدوار معينة وثابتة رجالية ونسائية تشكلت على قاعدة التفاوتات الطبيعية والنفسية للجنسين وعلى أساس التوقعات المتفاوتة منهما.

ونحن عندما نستدل على وجود هوية جنسية وصواب الفصل بين الأدوار الرجالية والنسائية، فلا بدّ من نظام تربوي وتعليمي قائم على أساس تكريم الجنسين وأدوارهما، يجعلهم أكثر جدوائية للقيام بتلك الأدوار في البيت والمجتمع.

وتتكون عبارة «الدور الجنوسي» (gender role) من قسمين الدور والجنوسة، وتطلق كلمة «الدور» على الوظائف والتوقعات التي تسند إلى الفرد والتي تتناسب مع مركزه الاجتماعي، والمركز، يبين موقعية

كل شخص بالنسبة إلى كل المجتمع[1]، وعندما تضاف كلمة «دور» إلى مادة «جنس» فإنها تعني أن المجتمع يتوقع من كل واحد من الرجال والنساء، بالنظر إلى مركزه الاجتماعي، القيام بأنشطة وأعمال خاصة. إن توقع المجتمع من الرجال والنساء في ما يخص أدوارهم يمكن أن يتبلور على قاعدة التفاوتات الطبيعية بين النساء والرجال، أو على أساس الفوائد والنتائج التي تحصل تجنيها الأسرة والمجتمع من تقسيم العمل المرتبط بجنس الفرد. وتوجد بهذا الخصوص آراء ووجهات نظر مختلفة.

وقبل الدخول في البحث، من الضروري توضيح هذه المسألة وهي أن بحث الأدوار الجنسية يرتبط مع مفاهيم وقضايا عدّة مثل: هوية الجنس، التوقعات الاجتماعية والثقافية، الجنس الطبيعي (البيولوجي) ووضع البرامج الاجتماعية-الثقافية. ومن هنا يلزم متابعة المباحث المتصلة بالموضوعات المذكورة بما تقتضيه الضرورة.

1- الهوية الجنسية

إن البحث في الهوية الجنسية، هو أحد الموضوعات التي ترتبط بعلم النفس، لكن بسبب ارتباطه بمواضيع أخرى، تتناول مجالات متعددة من العلوم موضوع الهوية والهوية الجنسية مثل علم الاجتماع، ودراسات الأسرة، والفقه[2] وحتى العلوم السياسية في موارد[3].

إن المراد من الهوية الجنسية هو إدراك الشخص ووعيه بنفسه كرجل أو امرأة، وهذا الوعي يتبلور بشكل ناقص بدءً من الشهر الثامن عشر وحتى

---

(1) حميد عضدان لو، آشنائى با مفاهيم اساسى جامعه شناسى، ص147.

(2) التعليمات التي وردت في الفقه الإسلامي حول آداب اللباس، السلوكيات الجنسية وآداب تربية الفتيات والفتيان، تعود إلى بحث الهوية الجنسية.

(3) تتطرق العلوم السياسية من زوايا مختلفة إلى بحث الهوية مثل الهوية المحلية، الهوية القومية والهوية السياسية.

سن الثالثة ومن ثم لا شعوريًّا، يعتبر الشخص نفسه ذكرًا أو أنثى[1]، وطبعًا نوع تعامل الآخرين مع الشخص باعتباره بنتًا أو ولدًا والذي يحصل غالبًا استنادًا إلى واقع الشخص البدني، له تأثير في إيجاد أو تثبيت هذه الهوية، وفي أغلب الثقافات، يتجلى الفارق البيولوجي (الحياتي) بين الذكر والأنثى على شكل شبكة واسعة من المعتقدات والرسوم، وكل مجتمع يحدد بواسطة القوانين الرسمية والقواعد غير الرسمية له السلوكيات التي ينبغي أن يمتلكها كلٌّ من الرجل أو المرأة؛ وما هي الأدوار التي يمكنهما أو التي عليهما الاضطلاع بها؛ وما هي الخصوصيات الشخصية المناسبة لهما[2].

ويوجد اختلاف في الآراء حول منشإ الوعي الذاتي (إدراك الذات) للفرد بكونه ذكرًا أو أنثى؛ إذ يؤثر نوع التعاملات وردود الفعل تجاه سلوك الطفل، والأدبيات اللّغوية والعناصر التي تكتنف المحيط الذي من حول الشخص في إيجاد هذا الوعي الذاتي؛ يعني أن الفرد يعي جنسه من خلال مواجهته للآخرين ونوع تعبيرهم عنه وعن حركاته. ويبدي الوالدان أو أي فرد آخر عن طريق وعيهم بجنس الفرد الطبيعي (الذي يلاحظ بشكل واضح في الأعضاء التناسلية) ردّة فعل حول جنس الطفل. ومن الطبيعي أن لا تكون للطفل ذي السنتين معرفة تذكر بجنسه البيولوجي واختلافه عن الجنس المغاير. ومع مرور الزمن ونمو القوى الجنسية، وبالأخص الدخول إلى مرحلة البلوغ، تتضح أكثر الآثار الطبيعية التي لها علاقة بالجنس والتي تُدعى الصفات الثانوية، وفي هذه الحالة لو رأى الفرد انسجامًا بين هذه الميول والصفات ووعيه الذاتي المتقدم، فإنه يبادر بشكل أكثر ثباتًا تمامًا إلى إبراز هويته الجنسية والتمسك بمستلزماتها وفي الحالات التي تبذل فيها محاولة لإعطاء الفرد معلومات مغايرة، على الرغم من وجود أعضائه

(1) نسرين اسكوئي وزهرا الأنصاري، **هويت**، ص121.

(2) ريتا إل اتكينسون وآخرون، **زمينه روان شناسى هيلكارد**، ترجمة: محمد نقي البراهني، ص184.

الجنسية -كأن يتم التعامل مع طفلة صغيرة وكأنها صبيّ- فإنها سوف تصاب بأعراض نفسية وسلوكية شديدة عند بروز الصفات الثانوية التي لها علاقة بالجنس (ولا سيما في مرحلة البلوغ)، وبناء على هذا يمكن استنتاج أن كلًّا من نوع التوقعات وردود الفعل المحيطية والجوانب الجنسية الطبيعية الموجودة في جسم الفرد وروحه، مؤثرة في تبلور الهوية الجنسية.

والأعضاء الجنسية وإن كانت حاسمة في إدراك الفرد لهويته الجنسية، إلا أنه لا يمكن حصر ذلك بتعرّفه عليها؛ لكن علينا أن نعلم أن وجود الأعضاء المذكورة، يؤدي نفسه إلى تكون مجموعة ملفتة من الاختلافات الذهنية والسلوكية الخاصة بالجنسين والتي تؤثر جميعها في تعريف الفرد والمجتمع لهويته الجنسية.

ولقد سعت النزعة النسويّة خلال الستينيات والسبعينيات عبر الفصل بين مفهوم الجنس (sex) والجنوسة (gender) إلى إيجاد التغيير في الأبحاث المتصلة بالهوية الجنسية، فهم في هذه النظرية يطلقون كلمة جنس على أدنى التفاوتات البيولوجية، والخصوصية الطبيعية والبدنية الوحيدة الناشئة عن الأعضاء الجنسية وفي هذه الحالة، يشير جنس المرأة إلى دورها الخاص في التناسل (الحمل والولادة) فقط. وبناء على هذا المعتقد لا تكون سائر التفاوتات الموجودة بين المرأة والرجل من الناحية النفسية والسلوكية، ناشئة عن الطبيعة وإنما هي تظهر إلى الوجود بتأثير الثقافة والمجتمع (عملية التنشئة الاجتماعية). ومضافًا إلى المفهوم المتقدم المعاد تعريفه، يقول أتباع هذه النظرية إنه لا أساس للكثير من الاختلافات والتوقعات من كل من المرأة والرجل والتي تشكل هويتهما الجنسية[1].

---

(1) انظر: مغي هام وسارة جامبل، **فرهنگ نظريه هاى فمينيستى**، ص398 و181؛ استيفن سيدمان، **كشاكش آرا در جامعه شناسى: نظريه امروز جامعه شناسى**، ص270-271؛ حميرا شير زاده، **از جنبش تا نظريه اجتماعى: تاريخ دو قرن فمينيسم**، ص252؛ باملا ابوت وكلور والاس، **جامعه شناسى زنان**، ترجمة: منيجه نجم عراقي، ص249.

وبالمقابل يرى العديد من العلماء، أن لا دليل على هذا الكلام (بنيوية العديد من التفاوتات)؛ كما إنّ نفي العلاقة بين التفاوتات الجنسية والخصائص الطبيعية التي لها علاقة بالجنس يحتاج إلى أدلة محكمة وعلمية وهو ما يعجز النسويّون عن تقديمه إلى الآن[1]. وعلى ضوء ما تقدم واستنادًا إلى الشواهد العلمية الكثيرة، فإنه على الرغم من أن الهوية الجنسية لأي فرد تتشكل بمساعدة العناصر الاجتماعية (مثل تعامل الوالدين وتربيتهم، ونظام المكافآت، والاقتداء والتشبّه) إلّا أن الجانب البيولوجي والسيكولوجي الموجود بشكل طبيعي لدى كل فرد، هو الذي يرسخ هذه الهوية ويمنحها المشروعية[2].

ولا يوجد في المصادر الدينية، بحث مستقل وشفاف حول الهوية المذكرة أو المؤنثة، ومع ذلك بالمقدور الاستنباط من طائفة من الآيات والروايات أن الدين يذهب إلى تأثير مجموعة من العناصر الطبيعية (البيولوجية والسيكولوجية) والتوقعات والوظائف المتفاوتة المتوقعة من المرأة والرجل، على تبلور الهوية الجنسية.

ونحن إذا أقررنا بتأثير العناصر المحيطية مثل التعليم الاجتماعي، وردود الفعل التشجيعية والعقابية، وتوقعات المحيطين عند بروز السلوك الأنثوي أو الذكري وتعريفهم وتصورهم عن الطفل كبنت أو ولد (استنادًا للمعرفة بجنس الطفل الطبيعي)، فعلينا أن نعلم بأن الدين يعترف بالجنوسة

---

(1) كنموذج: انظر: باتريشيا ميدو لنغرمان، **نظريه فمينيستى معاصر: نظريه هاى جامعه شناسى در دوران معاصر**، ترجمة: محسن الثلاثي، ص471؛ فيون بار، **جنسيت وروان شناسى اجتماعى**، ترجمة: حبيب أحمدي وبيتا شايق، ص50؛ ويليم غاردنر، **جنگ عليه خانواده**، ترجمة: معصومة المحمدي، ص192_198؛ ألن وبربارا بيس، **آنچه زنان ومردان نميدانند**، ترجمة: محسن جده دوست وآذر المحمدي، ص338.

(2) انظر: ريتا إل اتكينسون وآخرون، **زمينه روان شناسى هيلكارد**، ترجمة: محمد نقي البراهني، ج1، ص198.

إلى حدٍّ ما، وبالاستطاعة الإشارة إلى الموارد الآتية بهذا الخصوص:

ترجيح تربية البنات على العاطفة والاهتمام بنفسياتهن الأكثر حساسية[1] ترجيح بعض الرياضات التنافسية السليمة للذكور[2]، تجنّب النساء والرجال التشبه ببعض في الملبس والسلوكيات الجنسية[3]، تقديم أنماط سلوكية مختلفة عن الحياة الزوجية للرجال والنساء مثل: التمكين بالنسبة إلى النساء والرعاية بالنسبة إلى الرجال[4] إعطاء الأولوية لدور الأمومة بالنسبة إلى النساء والثناء على الأمهات الأفضل[5]، ضرورة معاملة الرجال لزوجاتهم معاملة طافحة بالعفو والتسامح والتغاضي عن أخطائهن[6].

الموارد المذكورة هي دليل على تأييد الدين الإسلامي لإيجاد نظام يقوم على الجنسية. هذا التصنيف يتشكل على أساس تكريم الرجل والمرأة بوصفهما جنسين وضرورة التعامل والتعاون بينهما. هذا التعاون هو من أجل تشكيل الأسرة وجعلها نافعة وكذلك لجعل المجتمع مفيدًا استنادًا إلى قدرات وخصوصيات الجنسين.

ويمكن إقامة نظام الجنوسة على إحدى القاعدتين الآتيتين ومن ثم اعتباره نظامًا معقولًا:

1- الاختلافات الطبيعية والنفسية لا يمكن إنكارها بين الرجال

---

(1) العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج104، ص69.

(2) حسين النوري، **مستدرك الوسائل**، ج11، ص115.

(3) العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج6، ص305؛ الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج2، ص168.

(4) كقصة حماية النبي موسى (ع) لبنات شعيب عند سقيهن للأغنام، وامتثال الزهراء (ع) لتقسيم العمل مع علي (ع)، بما يتلاءم وجنسيتهما وتعهدها (ع) بالأدوار المنزلية والروايات التي تثني على الرجال الحامين لأسرهم والكادين عليها.

(5) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج14، ص115 و123.

(6) انظر: روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج2، كتاب النكاح.

والنساء؛ مثل التفاوت بين قابليات الإنجاب، القدرة البدنية، الميول والسلوكيات المتصلة بالغريزة الجنسية واختلاف المرأة والرجل في إبراز الأحاسيس والتعقل (الاختلافات).

2ـ التوقعات المتنوعة من الرجل والمرأة تابعة لغائية الخلقة؛ أي أن الوظائف كعلة غائية، ترتب هذا النظام وحتى أنها أدت إلى تكوين جنسين مختلفين (الأدوار).

إضافة

توجد حول تبلور الأدوار الجنسية نظريات مختلفة، وتصنف هذه النظريات على مستويين، كلي وجزئي[1].

نظريات المستوى الجزئي وتشمل الموارد الآتية:

1ـ النظرية البيولوجية

وفق هذه النظرية، يتأثر توزيع الأدوار بحسب الجنس، نوعًا ما، بالعوامل البيولوجية، وتساعد العوامل الحياتية كثيرًا في تبيين تفاوت الأدوار بسبب شموليتها.

2ـ النظرية البيولوجية ـ الاجتماعية

يمكن اعتبار هذه النظرية بأنها الشكل الأكمل والمعدل من النظريات البيولوجية. وتعد الحوادث البيولوجية المهمة التي تقع في الفترة البيولوجية، أحداثًا مهمة في هذه النظرية في توجيه نمو الأولاد والبنات وتحديده. في الوقت نفسه يستتبع النمو الحياتي الأولي الذي يظهر في الفارق بين الأعضاء الجنسية الظاهرية للوليد ردة فعل الوالدين والآخرين

---

(1) المراد من نظريات المستوى الكلي النظريات السوسيولوجية، وللمزيد من المعلومات انظر: حسين بستان، «بازنگرى نظريه هاى نقش جنسيتى»، مجلة: پژوهش زنان، العدد 14.

المختلفة تجاه الطفل، وهـذه المسألة ذاتها تكون بداية لتأثير القوى الاجتماعية وتقود الطفل لقبول الأدوار المرتبطة بالجنس.

3ـ النظريات السيكولوجية

تحتل بعض نظريات التحليل النفسي، مثل نظرية نانسي كودوروف (Nancy Chodorow) أهمية خاصة من بين النظريات السيكولوجية. ووفق هذه النظرية، يماثل الأطفال من الجنسين في المرحلة الأولى من التنشئة الاجتماعية الأم أولًا، إلّا أنّ الولد يضطر فيما بعد إلى تقبل الأدوار الرجالية من خلال التشبه بالأب، وتساعد الأم الأولاد لكسب الهوية المستقلة، والأولاد أيضًا بدلًا من التشبه بشخص الأب فإنهم يتشبهون بمركزه، أي أدواره الرجالية، والدليل على هذه المسألة هو عدم حضور الأب في المنزل وإلى جانب الطفل.

4ـ نظرية التعليم الاجتماعي

في هذه النظريات، يتلقى الطفل السلوكيات الاجتماعية والأدوار الجنسانية من طريقين رئيسيين:

1ـ التشبه أو التعليم غير المباشر؛ 2ـ اتخاذ القدوة أو التقليد، فمن الطريق الأول، ينظم الطفل سلوكياته بمساعدة العوامل المقوية مثل المكافأة أو العقاب، اللذين يتلقاهما إزاء سلوكه؛ مثل الولد الذي يوبّخ على بكائه بهذا الكلام: «هل أنت بنت لكي تبكي بسرعة؟». وفي الطريق الثاني يقلد الطفل والده الذي يماثله في الجنس في سلوكياته الجنسانية.

وتشمل نظريات المستوى الكلي أيضًا النظريات الآتية:

أـ نظرية ضرورة وظيفية الأدوار الجنسانية

وتمثل هذه النظرية تالكوت بارسونس (Talcott Parsons)، وتعتبر

بارسونز أن تقسيم العمل الجنساني له أهمية بالغة في حفظ وحدة الأسرة وانسجامها، وأن هذا النموذج يوفر بأفضل شكل الأرضية لقيام الأسرة بوظائفها الأصلية، أي ترسيخ شخصية الكبار والتنشئة الاجتماعية للصغار كما وله دور أساسي في وحدة الأسرة والمجتمع.

ب- نظرية الطبقات الجنسية

صاغت شولاميت فايرستون (Shulamith Firestone) نظرية لبيان الظاهرة الشمولية لتقسيم العمل الجنوسي مستلهمة نظرية الطبقات الاجتماعية لماركس وقد جاء في هذه النظرية أن بيولوجية الإنجاب أفضت إلى تبلور الطبقات الجنسية في المجتمعات، فالجنس عند فايرستون طبقة والظرف الذي تمر به المرأة في الحمل والولادة هو الأساس في نشوء طبقة اجتماعية تسمى بالمرأة ومن ثم ظهور الأدوار النسائية والرجالية.

ج- نظرية الثروة-السلطة

ينبغي تقصّي جذور هذه النظرية في الأدبيات الماركسية، وبخاصة تحليل فردريك أنجلز (Friedrich Engels) للتاريخ حول نشوء الأسرة، فبرأي أنجلز أن النساء في حقبة الأسر الاشتراكية ما قبل التاريخ، كن يتمتعن بمنزلة اجتماعية رفيعة، وشيئًا فشيئًا مع ظهور وتكدس الثروة بيد الرجال (بسبب تغيير أنماط الحياة، وبخاصة المناهج الاقتصادية مثل انتشار الرعي وإيجاد النظام الإقطاعي) تقلصت سلطة النساء وتعاظمت سلطة الرجال، وهذه المسألة ذاتها انتهت تدريجيًا بظهور الأدوار الرجالية والنسائية.

د- نظرية متطلبات النظام الرأسمالي

في هذا التحليل تعتبر النزعة نحو تشكيل الأسرة أحد رموز نجاح المجتمع الرأسمالي.

ويرى مؤيدو هذه النظرية أن الأسرة النواتية التي يوفّر فيها الرجل الإمكانات الاقتصادية وتعمل المرأة على رعاية أفرادها وتدبير شؤون المنزل بلا مقابل، تقدم أفضل عون للنظام الرأسمالي. وتعتقد جماعة من النسويّين الجدد الذين طرحوا هذه النظرية أن الأسرة النواتية تخدم الرأسمالية عبر ثلاثة طرق هي:

إنتاج وإعادة إنتاج القوى العاملة، توفير مكان للاحتفاظ بقيمة العمل المدخر وتسهيل استهلاك كميات كبيرة من السلع الاستهلاكية.

هـ- النظرية الأبويّة

هذه النظرية طرحها النسويّون الراديكاليون. ويستند هؤلاء في إيضاح السبب في عدم المساواة الجنسية وتقسيم الأدوار على أساس الجنس، على عنصر سلطة الأب، فهؤلاء النسويّون يرون أن التيار القوي للأبوية يعرّف الأمومة على أنها أسطورة جديرة بالتمجيد. وبرأيهم أن سبب استمرار هذا النمط هو استغلال الرجال له؛ لأنه في هذا النمط من تقسيم العمل، تكون كل النساء، زوجاتٍ، أو أمهاتٍ، أو أخوات أو بنات في خدمة جميع الرجال وتلبية احتياجاتهم.

و- النظرية التلفيقية

تبتعد هذه النظرية في تحليل ظاهرة تقسيم العمل على أساس الجنس، عن النظريات أحادية العلة وهي تؤمن بأكثر من علّة لحدوث هذا الأمر، وفي غضون ذلك، تبدو وجهة النظر الإسلامية نظرية متفاوتة؛ فهي تُعد نظرية تلفيقية وبعيدة عن بعض النظريات المذكورة آنفًا وقريبة من بعضها الآخر، إلا أنها لا تنطبق على أي منها بشكل كامل.

2- الأدوار الجنسانية وضرورة التفكيك بينها

يقوم الاعتقاد بالأدوار الجنسانية، على الاعتقاد بوجود هويات جنسية

متفاوتة رجالية ونسائية. وبعبارة أخرى: إن الأدوار الجنسانية هي أبعاد سلوكية للهوية الجنسية، وبناء على هذا فإن هوية الفرد ذات المناشئ الطبيعية والنفسية ووظائف الجنسين المتفاوتة هي مصدر الاختلاف في الأدوار.

والأدوار النسائية مثل الأمومة، والتمكين وإطاعة الزوج، تمثل أساسًا مهمًّا للتربية، بمعنى أن النساء يقمن بتربية الأبناء وإدارة الغريزة الجنسية للأزواج، وتتم إدارة الغريزة الجنسية للرجال عن طريق وضعها في إطار نموذج سلوكي خاص تمكّن خلاله النساء الأزواج من أنفسهن ويساعدن في حفظ العفة العامة بالترفع عن الرذيلة وحفظ العفة في مقابل الأجانب. كما إن الأدوار الرجالية تشمل وظائف مثل الأبوة، وحماية الأسرة ورعايتها، والإعالة والعفو والتغاضي عن أخطاء الزوجة.

إن القيام بهذين الصنفين من الأدوار، يشكل دائرة كاملة في إطار الأسرة والمجتمع بالحضور المباشر وغير المباشر لكلا الجنسين حيث يترتب على ذلك الآثار والنتائج الآتية:

1ـ انسجام هذه الأدوار مع العناصر الطبيعية والنفسية لكلا الجنسين والذي يفضي إلى بعث النشاط والرضا لديهما.

2ـ الأدوار المذكورة مختلفة لكن أحدها يكمل الآخر، ولذا فهي تجعل الأسرة أكثر تأثيرًا وتمتعها بقدرات الجنسين كقوتين إنسانيتين مهمتين.

3ـ مضافًا إلى دور المرأة والرجل في بناء الأسرة المؤثرة في المجتمع عبر استثمار القدرات التي ترتبط بجنسهما، فإنهما يعملان على تماسك ذلك المجتمع أيضًا، وهذا الأمر الخطير يتم عن طريق إيجاد واستمرار الأسر المتوازنة بوصف الأسرة الوحدة الأساسية في المجتمع وتعزيز تأثير النساء والرجال المباشر في المجتمع كذلك. فالنساء من خلال القدرة الفائقة على

التعاطف والتعاون وعبر حفظ موازين العفة، يكون لهن حضور مؤثر وهادف في المجتمع. كما إن الرجال عبر إعطاء الأولوية لجميع الأدوار، ومن بينها أدوارهم العائلية، يساعدون في أن ينعم البيت والمجتمع بمحيط آمن.

4ـ إن الاهتمام بدور النساء في البيت واعتباره ذا قيمة، مضافًا إلى إيجاد الإحساس بالرضا لدى النسوة، فإنه يجعل النظام الاجتماعي يفكر بالأشكال المتنوعة من مشاركة النساء في نطاق المجتمع والتي لا تتنافى وأدوارهن الأسريّة، كما يخطط للرجال أيضًا في المجال الاجتماعي بحيث يجعلهم لا يتهربون من أداء دورهم. إن عدّ الدور ذا قيمة والشعور بالمسؤولية اتجاهه بسبب أهميته بالنسبة إلى الفرد، هو على قدر من الأهمية يعتقد معها بعض علماء الاجتماع أن لهذا العنصر المعنوي مكانة فريدة للقيام بالدور بشكل صحيح، كما ويرى هؤلاء العلماء أنه إذا أدرك الأفراد أهمية الأدوار التي ينبغي عليهم القيام بها فإنهم سيكسبون الزمن والقدرة اللازمة لإنجاز النشاطات المرتبطة بأي دور يناط بهم؛ لأن ذلك الإدراك يقلل من ضغط الدور النفسي عليهم[1].

3ـ الأدوار الثابتة والمتغيرة، الإلزامية وغير الإلزامية في الرؤية الإسلامية

إن فهم الأدوار الثابتة والمتغيرة الرجالية والنسائية يحتاج إلى الجمع بين كافة الأدلة التي أقيمت للتمييز بين الأدوار الجنسانية، ولهذا الغرض يمكن الاستعانة بالنقاط الآتية:

1ـ إذا كانت بعض الأدوار بيولوجية وكانت طبيعيّة الدور دليلًا على معقوليته يكون الاحتفاظ بالدور ثابتًا أمرًا منطقيًا، وكمثال على ذلك دور

---

(1) انظر: أمير رستگار خالد، **خانواده، كار، جنسيت**، ص62ـ63. الجدير بالذكر أن وجهة النظر أعلاه تقترح الاستراتيجية المذكورة لحل أزمة تراكم الأدوار المنزلية والاجتماعية.

المرأة في الإنجاب الذي يتضح في إطار الحمل، والولادة والرضاعة، هو دور بيولوجي وطبيعي، ومع أنه من الممكن أن تصبح النسوة صاحبات أطفال بدون حمل وولادة بواسطة التكنولوجيا الحديثة، إلا أن كون الطريق الأول طبيعيًّا وشائعًا وعدم توفر الطريق الثاني لجميع النساء تقريبًا، تجعل القيام بهذا الدور يبدو للنساء منطقيًّا أكثر[1]، مضافًا إلى أن نتائج الأساليب الجديدة غير واضحة وبخاصة على العلاقات بين الأمهات والأبناء.

2ـ تتبلور على أساس الخصوصيات النفسية بين الجنسين، أدوار سلوكية متنوعة؛ مثل أفعال واستجابات النساء العاطفية والودّية، وتصرفات الأمهات السريعة والانفعالية اتجاه الأبناء، وفعل وردة فعل معظم النساء في مقولة العفّة والحياء، وصدور سلوكيات عن الرجال تعكس ميلهم أكثر للمحاسبة ورغبتهم في فرض سطوتهم وسيطرتهم، وامتلاكهم روحيات تنافسية أكثر وغريزة جنسية أنشط من النساء في بعض النواحي. هذه الأفعال على مستوى واسع تنبع من الاختلافات الجسمية المهمة بين الرجال والنساء، ونوع أداء الجهاز العصبي والدماغي وجوانب من الاختلافات المتعلقة بخصوصيات وروحيات الفرد والتي لا يزال منشؤها غير معلوم.

إن اعتبار هذه الخصائص والأدوار طبيعية باستطاعته أن يساعد أيضًا على الاعتقاد بضرورة الاحتفاظ بها وتثبيتها؛ طبعًا على فرض أن الاختلافات السلوكية المشار إليها تساعد في تفاعل الجنسين وتكاملهما وتشكيل الأسرة والمجتمع السليم.

3ـ النظام الحقوقي والأخلاقي (النظام الدستوري والقيمي) يُجبر أو يشجع الرجال والنساء، من خلال نصوصه، على حفظ أدوارهم.

---

(1) ناهيك عن وجهة نظر أولئك الذين لا يرون وجود علاقة بين التكوين والتشريع، يعتبر المفكرون الإسلاميون أن طبيعية الشيء هي مسير صحيح لتفسير الحق والتكليف، (انظر: مطهري، **نظام حقوق زن در اسلام**، ص144ـ145؛ عبد الله جوادي الآملي، **حق وتكليف در اسلام**، ص153ـ169.

ويمكن الاستنتاج من خلال الاستفادة من النقاط الثلاث المتقدمة أن دورًا مثل الحمل والولادة يمثل دورًا نسائيًا ثابتًا ولا يمكن إناطته بأحد. ووجود التكنولوجيا الحديثة ليس بديلًا قويًا، ومجربًا وشاملًا للدور المذكور لاستمرار نسل البشر.

ودور تمكين الزوج بالنسبة إلى النساء هو أيضًا بحكم النظام الحقوقي دور ثابت؛ لأن تمكين النساء للأزواج هو واجب عليهن، والجدير بالذكر أنه بالمقدور إقامة أدلة أخرى على ضرورة وثبات هذا الدور، فوجوب التمكين يُطرح بموازاة بحث ضرورة وجود الأسرة، والاعتقاد بلزوم حفظ واستحكام الأسرة يؤدي إلى أن يكون كل ما هو أساس وقاعدة لهذا الأمر ضروريًا أيضًا، وليس بالإمكان التفكير باستحكام الأسرة والسماح في الوقت نفسه للنساء بعدم تلبية حاجة أزواجهن الجنسية بالمقدار اللازم وفي الوقت المناسب. وليس مرادنا أن بنيان حياة الأسرة يقوم على الشهوة، لكن هذه الحاجة هي عامل مهم في أصل احتياج المرأة إلى الرجل والعكس، وقاعدة لإيجاد واستمرار العواطف بين الأزواج والذي يؤثر بشكل لا إرادي في العلاقة الزوجية.

وكذلك دور إعالة الأسرة وإدارتها فهو دور ثابت للرجال؛ لأنه وظيفة رجالية في النمط الذي وضعه الإسلام لحقوق الأسرة. ففي الآية 34 من سورة النساء، ترتبط إدارة الرجال والإنفاق على الأسرة، وفي هذه الآية وُجِّهت قوامة الرجال بلزوم إنفاقهم على زوجاتهم. ولزوم الإنفاق والإعالة بناء على أدلة الأحكام أيضًا، هو ليس حقًّا؛ بل هو واجب يقع على عاتق الرجال ولا يمكن تكليف الغير به.

ولم يُطرح دور جنساني آخر ملزم للنساء والرجال في المصادر الدينية، في ما يخص الأسرة، ما عدا الأدوار آنفة الذكر، إلا أنه ورد في النصوص الأخلاقية حث النساء والرجال على ممارسة عدد آخر من الأدوار؛ كالتدبير

المنزلي بالنسبة إلى النساء، وهذا الدور قابل للتغيير؛ بمعنى أنه باستطاعة المرأة أن تندب شخصًا مثل الخادمة لتقوم بهذا الدور، وفي الواقع، إن إنجاز هذا الدور لا يتقوم بكون القائم به امرأة أخرى غير الزوجة أو الزوجة نفسها. وعلى ما تقدم فإن نظرة الإسلام للأدوار الثابتة راعت تحديد أقل عدد منها للجنسين.

وفي الإطار الاجتماعي أيضًا، توجد أدوار فارقة بين النساء والرجال؛ مثل إمامة الأمة وزعامتها وإدارة المجتمع العامة وقيادة الحروب والقضاء، وتوجد في بعض الأدلة الدينية روايات تنص على منع النساء من التصدي لهذه الأدوار. وهذه الروايات حازت على اهتمام مشهور العلماء ويستند الفقهاء إليها في الإفتاء. وعليه، فإن رجالية هذه الأدوار في الميدان الاجتماعي هي ثابتة أيضًا[1]. ومن الواضح أنه كما يعتقد الإمامية بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، فإن لكل حكم ملاكًا، ومنع النساء من تسنّم بعض المناصب وإدارة المجتمع على نطاق واسع يتبع ملاكات واقعية؛ يعني من الممكن وجود مصالح أسرية أو اجتماعية أو أبعاد طبيعية ونفسية لدى المرأة أو الرجل تسمح بهذه المديريات لأحدهما وتمنعها على الآخر.

4ـ الجنسية، التربية والتعليم: تُعنى كلمة التربية في هذا الكتاب بالتعاليم غير الرسمية أو الأقل رسمية التي يقدمها الوالدان أو المربّون الاجتماعيون، أو الاستشاريّون، أو وسائل الأعلام الثقافية سواء المسموعة منها، أو المرئية أو المكتوبة، بشكل علني أو خفي، والمراد من التعليم المناهج التعليمية الرسمية التي تقدم في المدارس، والجامعات وباقي المراكز العلمية.

إن التربية والتعليم كليهما إنما يتمّان بهدف جعل الأفراد نافعين في إطار العمل المنزلي والاجتماعي. ومن ثم ليس باستطاعة القائمين عليهما أن يقفوا موقف اللامبالي إزاء مسألة الجنسية. إن البروز الصحيح للجنسية في تقسيم السلوك وتحمل الأدوار والوظائف، سواء في الأسرة أو المجتمع، يقتضي

---

(1) سوف نتحدث بالتفصيل حول ذلك في مقال المرأة والمشاركة السياسية.

إعداد الأفراد للسلوك المتناسب وكذلك تحمل الدور الذي يتفق والجنسية، كما إنّ تطبيق التربية مع جنس الفرد، مضافًا إلى جعل الفرد نافعًا ومنحه الشعور بالقيمة، فإنه يفضي إلى حيوية المجتمع وحيويته.

وعليه، يلزم أن يُضَمّن المربُّون والمعلمون بعد التسليم بمشروعية علاقة الدور/ الجنس-المفاهيم والعبارات اللازمة في المصادر، والمناهج وأهداف التعليم والتربية. وهكذا، سوف يتبلور نظام تربوي وتعليمي هو بلا شك ليس أحادي الجنس (على سبيل المثال ذكوري فقط) أو ثنائي الجنس (أندروجيني؛ يعني أن تكون المناهج للبنات وللبنين أيضًا ثنائية الجنس) ولا مجردًا من التحليلات الجنسانية.

إن المنبع الأساسي لهذا النظام التربوي، هو الاعتقاد بضرورة «التربية الهادية»، والمراد من التربية الهادية التربية التي تستعين بالعناصر الطبيعية والداخلية للفرد في الهداية[1]. بعبارة أخرى: عندما تكون البرامج، والمناهج والأهداف التربوية، في بحثنا، متناسبة مع الخصوصيات الطبيعية والنفسية لكل واحد من الجنسين، فإن الفرد لا يبدي مقاومة أقل اتجاه هذا النظام التربوي وحسب؛ بل ويُوْصل بشكل أيسر البرنامج المذكور بمساعدة تلك العناصر. إن النقطة المهمة في التربية الهادية الجنسانية هي أن كل واحد من الجنسين (الأنثى والذكر) يشعران بتطابق أكبر مع التركيبة التربوية من حولهما مع بدء قواهما الغريزية بالفعالية وبخاصة في سنين البلوغ.

ولو سعت المناهج التعليمية الرسمية، إلى جانب النظام التربوي،

---

(1) في هذا الشكل من التربية، تتناغم وتتوحد الحركة التربوية مع جوهر طبيعة الفرد، والتربية في هذه الرؤية في الغالب تأييد وليست تغييرًا، وتشير كلمة «duceree» التي معناها الاستخراج من الداخل إلى هذا اللون من الرؤية في مسألة التربية. وعكس هذه اللفظة «e duc a» ومعناها النقل من الخارج إلى الداخل، ويرى بعض التربويين أن ثمرة هذا اللون من التربية هي العلاقة المنطقية بين عملية الأخذ والعطاء عند المتعلم (انظر: عبد العظيم الكريمي، «**تربيت هادى در برابر تربيت عابق: گسست حيات طبيعت وتربيت**»، مجلة: التربية الإسلامية، العدد 4، ص331).

إلى إعطاء التدريبات اللازمة للأفراد لتحمل الأدوار الجنسانية وغير الجنسانية في البيت والمجتمع بالتناسب مع التغييرات الحاصلة وعلى أساس تكريم الجنسين، فإن هذين الكيانين سيكونان أكثر نفعًا. والمراد من الأدوار غير الجنسانية هو الأدوار المشتركة التي لا يوجد عامل طبيعي ونفسي خاص ومنحصر في أحد الجنسين للقيام بها، وإنما يستطيع الرجال والنساء ممارستها بسهولة، مضافًا إلى عدم وجود حكم خاص من الشريعة الإسلامية بذلك الخصوص يضع القيام بذلك الدور تحديدًا على عاتق أحد الجنسين. وواحدة من تلك الأدوار، هي المشاركة في إصلاح سلوك الآخرين في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهكذا، سوف تساعد مجموعة البنى التربوية والتعليمية في الواقع في إصلاح وهداية الفتيات والفتيان في الأبعاد الثلاثة المعرفيّة، والعاطفيّة والسلوكيّة وباتجاه الجنسانيّة، وكمثال نحن عندما نعتبر الأمومة، دورًا أصيلًا، ونسائيًّا، وذا قيمة وعاملًا مهمًّا لانتقال الثقافة والأدب، فبشكل طبيعي لا بدّ من أن نُعِدَّ الفتيات لأداء هذا الدور. إن النظام التعليمي يستطيع من خلال التدريب على المهارات اللازمة بهذا الخصوص أن يعلم الفتيات كيف يصبحن أمهات صالحات عندما تتعارض الأدوار الاجتماعية مع دور الأمومة، كما وأنه لو كانت إعالة الأسرة دورًا رجاليًّا، فإنه يجب على الأولاد منذ البداية وبغض النظر عن العلوم النظرية، أن يكتسبوا هذه القدرة من الناحية العملية وأن يتعلموا كذلك المفاهيم الأخلاقية التي تقع على هامشها مثل السخاء والحماية والغيرة.

أسئلة

1ـ على أي أساس تتبلور الهوية الجنسية؟

2ـ ما هي العلاقة بين الهوية الجنسية والدور الجنساني؟

3- بيِّن فوائد الفصل بين الأدوار.

4- ما معنى التربية الهادية؟

المبحث الخامس
العلاقة بين المرأة والرجل

يمكن بحث العلاقة بين المرأة والرجل من ناحيتين:

الأولى: وجودية: أي: هل إنّ الخصائص التكوينية للمرأة والرجل تجعلهما في موقعين متفاوتين لكنهما مكملان لبعضهما؟ إن المكملية في هذه الرؤية هي بمعنى أن في كل من المرأة والرجل جوانب نقص وتفوق، لكن هذه الفوارق هي بنحو تجعل التعايش بينهما مفعمًا بالحيوية وتهيئ الأرضية للانجذاب المتبادل بين الاثنين.

الثانية: وظيفية: بمعنى هل إنّ أدوار المرأة والرجل المتفاوتة توفر الأرضية لفاعلية الجنسين ورضاهما واستمرارية الأسرة والمجتمع أم أن الفصل بين الأدوار ينتهي إلى شلّ قدراتهما، وشعورهما بالإحباط وعدم الرضا فضلًا عن عدم جدوى الأسرة والمجتمع. وسوف نتعرض عند مواصلة الحديث لوجهات نظر، هي مزيج من العلاقة بين المرأة والرجل في التكوين وفي الأدوار.

وعلى الرغم من أن العلاقة والرابطة بين المرأة والرجل هي بحث نظري، إلا أنه يُعد بحثًا مهمًّا، لما له من تأثير عميق في مجال العمل على صعيدي الحياة الأسريّة والتخطيط الاجتماعي.

إن أي بحث يدور حول الرابطة والعلاقة الطبيعية بين المرأة والرجل، لا بدّ من أن ينجرّ إلى مباحث قيميّة ودستوريّة، فمثلًا لو قيل إن العلاقة بين المرأة والرجل تبتني على الفارق بين الجنسين، فإن القيم والتوقعات من الجنسين كليهما ستكون متفاوتة أيضًا، وإذا أدت هذه التفاوتات إلى أن يكون الجنسان مكملين لبعضهما، فإن الفضائل كذلك ستكون إحداها مكملة للأخرى كما إنه إذا أشارت التفاوتات إلى تفوق جنس على آخر، فإن القيم الخاصة بكل منهما سوف تتناسب مع هذه الفوقيّة أو السفلية، وعلى ضوء ما سوف يأتي، يتضح أن للموضوع الحالي سابقة ملفتة للنظر وهذه السابقة حاضرة في الذهنيّة العرفيّة والآراء العلميّة على حد سواء.

ونظرًا إلى الارتباط الطبيعي بين النساء والرجال انطلاقًا من الاحتياجات الطبيعية والأسس البيولوجية والنفسية فقد تبلورت على طول التاريخ قوانين مدونة وغير مدونة حول هذه العلاقة، وهذه القوانين أدت إلى ترسيخ أشكال خاصة من الرابطة والعلاقة بين المرأة والرجل، وقد نظّرت الأدبيات العلمية والفلسفية في موارد هذا الارتباط، كما إنّه قد وجدت إشارة لها في كل الكتابات الأدبية في العالم، وتعتبر الإلياذة لهومير في العهد القديم من هذا النوع من الكتابات وسوف نشير إليها لاحقًا.

وقد كان للأديان الإلهية أيضًا رأيها في العلاقة بين المرأة والرجل، وقد طرحت وجهات نظر حول هذه العلاقة والأحكام الخاصة بها في إطار الأسرة.

من ناحية أخرى، كانت العلاقة بين المرأة والرجل في الفترات اللاحقة من بين سلسلة الموضوعات الجذابة بالنسبة إلى أتباع الحركة النسويّة. ونزاعهم الطويل حول بحث التساوي والاختلاف، يشير إلى مدى أهمية الموضوع بالنسبة إليهم. إن تبنّي أيّ رؤية حول المفهومين المتقدمين، له تأثير جوهري على تحليل الرابطة بين المرأة والرجل. وعليه يلزم، فضلًا

عن الإشارة إلى النظريات الموجودة عن العلاقة بين المرأة والرجل، إيضاح المباني والأسس النظرية لكل تحليل أيضًا. وفي غضون ذلك، يبقى الكشف عن النظرية الدينية حول هذه العلاقة، هو الأهم من كل شيء.

إن هذا الموضوع من جهة يقوم على مبانينا وتعاريفنا الأنثروبولوجية، وهو نفسه يشكل أساسًا لنظام أخلاقي وقيمي في مجال العلاقات بين الرجل والمرأة من جهة أخرى.

1ـ النظريات المطروحة حول العلاقة بين المرأة والرجل

1ـ1ـ نظرية تبعية المرأة الكاملة

تبين دراسة تاريخ الفلسفة الغربية أن المرأة في التقليد الفلسفي والثقافي الغربي موجود حقير، وتابعة للرجل وخادمة له فقط، وتقام الأدلة على هذه النظرة في النظريات الفلسفية كما ويجري فيها إرساء أسس لاحتقار المرأة، فقد سعت هذه النظريات إلى رسم صورة للرابطة والعلاقة بين المرأة والرجل، تظهر فيها النساء موجودات ناقصة وتابعة ونحن نلاحظ بوضوح في العديد من مقاطع التاريخ الغربي أن الرجال كانوا غير ملزمين على البقاء على تعهدهم ووفائهم لنسائهم[1]، وسوف نشير في ما يأتي إلى أمثلة امتزجت مع حضارة الغرب عبر مئات السنين.

وإذا استثنينا سقراط الذي سعى أفراد لتبرئة ساحته وأفكاره من تهمة معاداة المرأة، فإن باقي صنّاع الفلسفة في اليونان القديمة قد تركوا تعابير سيئة عن النساء. وفي اليونان القديمة، كان الرجال يختارون النساء كزوجة لا لقيمتها وشخصيتها الحقيقية وإنما لتنجب لهم الأبناء، وللحفاظ على

(1) انظر: فريدريك أنجلز، **منشأ خانواده مالكيت خصوصى ودولت**، ترجمة: خسرو پارسا، ص108ـ188. وينقل أنجلز في هذا البحث رواج الفحشاء بين الأزواج والتزام النساء الأخلاقي بهؤلاء الأزواج.

الأموال، والاقتصاد ولتطيعهم[1]. وكان هومر (Homer) يحصر وظائف النسوة في الحمل وإدارة شؤون المنزل[2]، وكان يُذكّر باستمرار في أشعاره بهذه المسألة وهي أن النساء تابعات للرجال والوسيلة الوحيدة لإطفاء شهواتهم[3].

وفي فلسفة أرسطو الإنسانية والاجتماعية، توجد فقط مجموعة معينة لائقة دائمًا بالتنعّم بمواهب الحياة والوصول إلى الفضيلة، وهو يرى أن النساء بمنزلة العبيد يقمن بتقديم الخدمة لفئة من الرجال من أصحاب الفضيلة و«طبعًا بفارق أن وظيفة العبيد هي خدمة الأسياد ووظيفة النساء التناسل والولادة»[4]. وبنظر أرسطو، لولا الإنجاب لما كانت ثمة حاجة إلى خلق موجود ناقص أبدًا[5].

وقد شرح مريدو أرسطو في الأكونوميكا الدلائل التي تفرض على الزوجة إطاعة زوجها وتؤدي إلى أن تخدم المرأة رجلها بجد على النحو الآتي:

«إن الرجل عندما يختار امرأة كزوجة فإنه يدفع ثمنًا باهظًا لذلك، وهذا

---

(1) انظر: سوزان موللر أوكين، **زن از ديدگاه فلسفه سياسى غرب**، ترجمة: نادر نوري زاده، ص24.

(2) المصدر نفسه، ص18ـ19، وللمزيد من المعلومات انظر: ويل ديورانت، **تاريخ تمدن**، ج3، ص60ـ62.

وقد نقل عن النساء في أثينا شبيه هذا المطلب أيضًا، انظر كمثال: ويل ديورانت، **تاريخ تمدن**، ج2، ص338؛ وقد تحدث ديورانت في كل فصل من فصول تحليل الحضارة الغربية عن وضع العلاقة بين المرأة والرجل.

(3) فردريك أنجلز، **منشأ خانواده مالكيت خصوصي و دولت**، ترجمة: خسرو پارسا، ص89ـ90.

(4) انظر: سوزان موللر أوكين، **زن از ديدگاه فلسفه سياسى غرب**، ترجمة: نادر نوري زاده، ص114ـ116.

(5) المصدر نفسه، ص121، ولمعلومات أوفى انظر: بريان ردهد، **انديشه سياسى از افلاطون تا ناتو**، ترجمة: مرتضى كاخي وأكبر أفسري، ص57ـ58.

الثمن الباهظ هو أولًا: انتخاب المرأة للزواج والعيش، وثانيًا أنه يوفر للمرأة إمكانية الإنجاب وهذه المواهب التي يمنحها الرجل للمرأة لم تعطَ حتى للآلهة»[1].

إن العلاقة أحادية الجانب التي وُضِّحت، كانت مهمة في نظرية أرسطو لدرجة أنه كان يعتقد أن من المضحك جدًّا أن تتوقع المرأة كزوجة من الرجل ما يتوقعه هو منها[2]. ويصرح أرسطو في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» أن الصداقة بين الرجل والمرأة ليست صداقة بين متساويين، وسبب ذلك هو تفاوت الرجل والمرأة من حيث الوظيفة والفضيلة، فـ«أحد الطرفين يعطي الذي لا يأخذه من الطرف الآخر ولا ينبغي له أيضًا أن يتوقع مثل هذا التوقع. في مثل هذه الصداقات للطرف الأكثر تفوقًا الحق في أن يطالب بحبّ أكثر»[3].

والملفت أن أرسطو يعتمد على هذا التفوق الذاتي والطبيعي في نظريته فيشبه العلاقة بين المرأة والرجل بالحكومة الأرستقراطية التي يحكم فيها الرجل المرأة والأسرة في حدود صلاحياته[4].

لقد تركت هذه النظرية أثرها بشكل واضح على الفكر التقليدي للديانة المسيحية[5]، ويظهر البحث في العهدين أن نقص المرأة وتبعيتها في أصل الوجود يشكل الفكرة المحورية للديانة اليهودية والمسيحية عن المرأة. ولا

---

(1) سوزان موللر أوكين، **زن از ديدگاه فلسفه سياسى غرب**، ترجمة: نادر نوري زادة، ص316ـ320.

(2) المصدر نفسه، ص129، وللمزيد من المعلومات انظر: عبد الفتاح إمام، **أرسطو والمرأة**،ص79ـ86.

(3) أرسطو، **اخلاق نيكوماخوس**، ترجمة: محمد حسن لطفي، ص307ـ308.

(4) المصدر نفسه، ص316ـ320.

(5) سوزان موللر أوكين، **زن از ديدگاه فلسفه سياسى غرب**، ترجمة: نادر نوري زاده، ص59.

تخلو الإشارة إلى نموذج بهذا الخصوص من ظرافة، فبولص (Paul) يقول في رسالته إلى قرنتيان: «لم يخلق الرجل من أجل المرأة وإنما خلقت المرأة من أجل الرجل»[1].

وقد واصل القساوسة المسيحيون ترديد هذه العقائد فشرحوها بالتفصيل في رسائلهم، «فاكويناس (Aquinas) كان يعتقد بصراحة بأن الرجل هو بداية المرأة ونهايتها؛ كما إنّ الله هو بداية ونهاية كل مخلوق، ولم يخلق الرجل من أجل المرأة بل خلقت المرأة من أجل الرجل، ويرى أن دور المرأة هو الإنجاب وهو الذي يؤدي إلى أن تصبح المرأة سندًا ودعامة للرجل».

وعلى الرغم من أن أغسطين (Augustine) سعى إلى اعتبار المرأة والرجل متساويين في العقل، استنادًا إلى الخلقة الحكيمة، إلا أنه كان يعتقد أن هذه المساواة لا توجب أن لا تكون المرأة تابعة لمشيئة الرجل، وكان يرى بأن المرأة ورغبتها بالجماع كليهما تابعان للرجل ورغبته[2].

أما في عصر النهضة فقد أصبح وضع النساء أسوأ مما كان عليه؛ لأنه على الرغم من ظهور طبقة الأشراف من النساء اللواتي كن نلْن قسطًا من الآداب والفلسفة وانتزعن احترام المجتمع، إلا أنه كانت ثمة مجموعتان من النساء من الطبقتين المتوسطة والفقيرة كانت تتعرض للاستغلال بقسوة: الأولى مجموعة من النساء المخلصات والأمهات الوفيات اللواتي صبرن على طيش وتحلل أزواجهن واللواتي كن يقمن بترتيب الأمور الداخلية للمنزل؛ والمجموعة الثانية هن البغايا اللواتي كان يجب عليهن دفع ضريبة منع تعدد الزوجات وإشباع غريزة حب التنويع لدى الرجال بلا

---

(1) الكتاب المقدس، رسالة الرسول بولص الأولى إلى قرنتيان، الباب الحادي عشر، الآيتان 8ـ10.

(2) انظر: جينويف لويد، **عقل مذكر: مردانگی و زنانگی در فلسفه غرب**، ص59ـ61.

حدود. وفي ما عدا النساء من طبقة الأشراف، كانت في هذه الفترة «أكثرية النساء ما إن يخلعن لباس العرس، حتى يحملن أعباء تدبير المنزل الثقيلة، وتحمل متاعب الأسرة وكنّ يعشنَ أسيرات لهذا الوضع حتى آخر لحظة من حياتهن»[1].

هذه العقائد ذاتها التي كانت تطرح في العصور القديمة والوسطى ومن ثم في عصر التنوير، تواصل طرحها في الآراء الفلسفية الواحدة بعد الأخرى ففرانسيس بيكون (Francis Bacon) كان يرى أن المرأة مثل الطبيعة يمكن اكتشافها كما يمكن اكتشاف الطبيعة وأن الرجل كالعلم ويجب أن يسيطر على تلك الطبيعة، وكان يعتقد بأن الزواج هو علاقة مشروعة بين العقل والطبيعة مبنية على الحاكمية، وإن كانت حاكمية غير سلطوية، إلا أن الحاجة إلى استخدام القسوة فيها غير مستبعدة بشكل كامل، «وكان يرى أن الطبيعة [والمرأة] تفصح عن أسرارها بشكل أكمل إذا كانت تحت الهيمنة والضغط المضاعف مما لو كانت تنعم بالحرية الطبيعية»[2]، وكان جان لوك (John Locke) يصور حقوقًا تنطوي عليها العلاقة بين المرأة والرجل من خلال الاستفادة من الطبيعة. فكان يقول: «إن الدور المهيمن في الأسرة أنيط بالرجال لعدم قدرة النساء»[3]، لكن كان لهذا الدور الغالب مديات واسعة وكان يفرض على النساء إطاعة كاملة، وكمثال، كان لاك يعطي حق التملك للرجال كلما وقع اختلاف في الرأي على مالكية أي شيء في الأسرة، ودليل هذه السيطرة الشاملة في نظره هو اقتدار الرجل وتفوقه الذاتي والوجودي[4].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص52ـ57.

(2) جينويف لويد، **عقل مذكر: مردانگی و زنانگی در فلسفه غرب**، ص38.

(3) سوزان موللر أوكين، **زن از ديدگاه فلسفه سياسى غرب**، ترجمة: نادر نوري زاده، ص184 وللعثور على نظائر لهذا المطلب انظر: جينويف لويد، **عقل مذكر: مردانگی و زنانگی در فلسفه غرب**، ص282.

(4) سوزان، المصدر نفسه، ص182.

إن قراءة في مؤلفات بعض الفلاسفة تبين أنهم كانوا يعيشون حالة من التناقض، وقد بعث الظهور التدريجي لمفاهيم الليبرالية الأمل في أن تتمتع النسوة أيضًا بما كان يطلق عليه مواهب الليبرالية، لكن من جهة أخرى، كانت توجد دائمًا أدلة لاستثناء النساء، فعلى الرغم من سعي ديكارت إلى اعتبار النساء مساويات للرجال في أصل التمتع وبالتالي الاستفادة من العقل إلا أنه كان يقرّ بأن النساء يخفقن في البحث عن الحقيقة واستخدام الأسلوب الصحيح في التفكير ولا يستطعن تحمل مشاق القوة العاقلة بسبب مشكلات الحياة ومجرياتها وكان يرى: «أن وظيفة المرأة هي الحفاظ والدفاع عن المنطقة التي يتصل فيها الذهن مع الجسم، المكان الذي يلوذ به رجل العقل لتهدئة المشاعر، والمحبة والطمأنينة، ولكي يستخدم رجل أعلى أشكال العقل، عليه أن يتخلى عن أرق العواطف والأهواء النفسانية؛ [لأن] المرأة وجدت لتكون له حارسة عليها»[1].

ويعتقد روسو أنه يجب أن يكون لكل التدريبات التي تعطى للنساء طبيعة عملية، وكما إنّ هذه التدريبات هي لسدّ حاجات المرأة، فإنها يجب أن تكون في مسار مرافقة الزوج وخدمة الرجل[2]. والجدير بالذكر أن النظرية التقليدية الغربية لم تكن تؤيد تغيير وضع النساء داخل الأسرة.

نقد إجمالي

النقطة المهمة التي ينبغي الانتباه إليها في البداية هي أنه علينا أن نفترض أننا نؤمن تمامًا بوجود علاقة مباشرة بين أن المرأة مخلوقة لخدمة الرجل وبين اعتبار المرأة ناقصة أو احتقارها. ويبدو أنه إذا كانت كل أهداف خلق وإنشاء موجود ما لكي يعود بالفائدة على موجود آخر، فإنه يكون لذلك موجودًا طفيليًا ومن الدرجة الثانية. كما إنّنا عندما نريد إثبات أفضلية

(1) جينويف لويد، عقل مذكر: مردانگی و زنانگی در فلسفه غرب، ص84.

(2) جان جاك روسو، إميل، ترجمة: حسين زيرك زاده، ص247ـ254.

الإنسان على الكثير من الموجودات في نصوصنا الدينية نستخدم هذا الدليل نفسه ونقول إن الهدف من إيجادها هو فائدة الإنسان. هذه النظرة عن المرأة صارت منشأً لمثل هذه النظرية عند بعض المفكرين المسلمين، فعلى سبيل المثال كتب الفخر الرازي في تفسير الآية 21 من سورة الروم: «إن حرف اللام في لكم للانتفاع»، ولأنه يفسر كلمة «أزواج» في الآية بالنساء لذا فإنه يقول: «إن النساء إنما خُلقن لخدمة الرجال ونفعهم؛ فهن في ذلك كالأنعام»[1].

وبناء على ما تقدم، لا يوجد شك في قيام رابطة مباشرة بين الاعتقاد بضرورة خدمة النساء للرجال من جانب واحد وبين النظرة الدونيّة إلى النساء.

هذه النظرية قبل أن تكون نظرية اجتماعية، هي نظرية فلسفية، بعبارة أخرى: إن خلفيات الفكر الفلسفي ساعدت على بقائها، وقد أدت هذه المسألة ذاتها في ما بعد إلى ظهور انتقادات فلسفية-نسويّة تنعت الفلسفة اليونانية وبشكل عام الفلسفة الغربية بأنها فلسفة ذكورية[2]، ولم تتعرض بعد ذلك حاكمية هذا التفكر للتحدي لمئات السنين وأصبحت آثاره محسوسة وراسخة في ميدان الحياة الاجتماعية، والاقتصادية والسياسية، ولذا بداية نقد هذا الفكر من خلال التحليل الفلسفي والعلمي ولعله يكفي في نقد هذه النظرية فلسفيًّا هذا القدر وهو عدم وجود أي دليل عقلائي محكم على أصالة الرجل وتابعية المرأة.

---

(1) ﴿خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا ...﴾ (انظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج25، ص110).

(2) للاطلاع على النقود النسويّة حول نظرية المعرفة والفلسفة، انظر: ساندرا هاردينغ، از تجربه گرايى فمينيستى تا شناخت شناسى هاى داراى ديدگاه فمينيستى، ترجمة: نيكو سرخوش وأفشين جهان ديده؛ سوزان بوردو، مذكر سازى انديشه، ترجمة: تورج قراجزلي؛ لورنس كوهن، از مدرنيسم تا پست مدرنيسم، ترجمة: عبد الكريم رشيديان، ص646-697؛ أيضًا لورين كد، معرفت شناسى فمينيستى: فمينيسم ودانش هاى فمينيستى، ترجمة: عباس يزداني، ص199-214.

وما عدا بضعة تشبيهات في الفلسفة اليونانية مثل تشبيه المرأة بالطبيعة والليل وتشبيه الرجل بالعقل والنهار وأمور مشابهة، فلا يوجد في الفلسفة اليونانية شيء يثبت تفوّق الرجال ودونية النساء. وفي الواقع، إن تفوق الرجال وأفضليتهم في جوهر الإنسانية هو ادعاء غير واضح، وما هو سوى افتراض جدلي، وقد كان للتقييمات غير السليمة لطائفة من الأنشطة مثل احتقار الحمل والولادة، وتفضيل الأنشطة الاجتماعية والبحث والحوار الفلسفي تأثيره الكبير بهذا الخصوص. وهذا في حين أن جميع مراتب وجود الإنسان في الفلسفة الوجودية الدينية، هي ذات قيمة وكل نشاط البشر في مسير أهداف الخلقة الحكيمة، مهمٌّ وذو معنى. فالقدرة على التفكير والمقدرة على تشخيص الواقع من الخيال والحسن من القبيح، بالقدر الذي يتصل بسعادة وشقاء المرأة والرجل، هي واحدة في الاثنين، كما إنه في نظام التقييم الإسلامي يعادل أحيانًا فعلٌ من الأفعال الفردية أو الاجتماعية عادي في الظاهر، فعلًا في غاية الأهمية، مثل تحمل صعوبات الحمل والوضع المساوي لأجر الشهيد[1] والكدّ من أجل توفير معاش الأسرة يعادل الجهاد في سبيل الله[2].

وبالتالي فإن وجود تراتبية وتحديد لموقع الرجل والمرأة في الأسرة هو مسألة لا يمكن إنكارها[3]، لكن لو تم هذا الأمر على أساس الحط من شأن المرأة واحتقار دورها والهيمنة الاستبدادية للرجال، فإنه يحول العلاقة بين الرجل والمرأة إلى علاقة جائرة، ومجردة من العاطفة ولا إرادية.

---

(1) الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص561، ح4927؛ الطبرسي، **مكارم الأخلاق**، ص234؛ العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج101، ص97، ح56.

(2) الكليني، **فروع الكافي**، ج5، ص88، ح1؛ الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ح3631؛ العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج93، ص324، ح13.

(3) لنقد نظرة التبعية، على ضوء المفاد القرآني انظر: عبد الله جوادي الآملي، **تسنيم**، ص353-355.

1ـ2ـ نظرية الاستقلال

هذه النظرية تتضمن نظرية أخرى بعنوان المساواة. فالاستقلال قبل أن يكون نظرية من النظريات، هو نتيجة عملية للإيمان بالتساوي، فموجودان متساويان تمامًا يكونان بشكل طبيعي مستغنين أحدهما عن الآخر[1]. إن أحد الميادين الجذابة للحركة النسويّة لإثبات المساواة، هي تحدي الأدوار الجنسانية، ومحاولة النسويّين إعادة تعريف الدور الجنساني هي أهم مبادئهم للوصول إلى استقلال المرأة عن الرجل في المجالين الأسريّ والاجتماعيّ.

وفي علم الاجتماع، الدور الجنساني دور اجتماعي يناط بالرجل أو المرأة على أساس الجنس البيولوجي، أما في النظرية النسويّة فإن المجتمع هو الذي يربط السلوك المتصل بالجنس بكل واحد من الجنسين البيولوجيين بطريقة تفتقر إلى القاعدة[2] ولذا كان «الهجوم على هذا النوع من صياغة الكلاشيهات للدور الجنساني، القرار الأول في برنامج الحركة النسويّة المعاصرة»[3].

ويزعم النسويون في هذا المقطع الزمني بأنه لا ينبغي تصور وجود خصوصية في النساء تربطهن بشكل طبيعي بدور خاص[4]؛ وهو الدور الذي يُعرفهن بالنسبة إلى الرجل ويحدد مقدار فائدتهن للأسرة، وبهذه النظرة

---

(1) من الجدير بالذكر أن نظرية التخاصم بين الجنسين تؤول في النهاية إلى استقلال المرأة عن الرجل من الناحية العملية، إلا أن استقلال المرأة فيها هو تكتيك واستراتيجية للنضال من أجل إنهاء القمع. في هذه النظرية، تسعى النسوة كمجموعة من جنس واحد إلى الوصول إلى الاكتفاء الذاتي في جميع المجالات.

(2) انظر: باملا أبوت وكلور والاس، **جامعه شناسى زنان**، ترجمة: منيجه نجم عراقي، ص128ـ130.

(3) حميرا مشير زادة، **از جنبش تا نظريه اجتماعى: تاريخ دو قرن فمينيسم**، ص401.

(4) انظر: باملا أبوت وكلور والاس، **جامعه شناسى زنان**، ترجمة: منيجه نجم عراقي، ص172.

الخاصة لقضية المساواة، يشعر النساء والرجال أكثر بالاستقلال في مسرح الحياة، سواء على مستوى الأسرة، أو على المستوى الاجتماعي وتتبدد بالتدريج الأرضيات اللازمة للارتباط والتبعية.

وبناء على هذا يكون مفهوم المساواة كافيًا لهذا المنظور؛ وبخاصة أن رقعة هذا التساوي تمتد إلى القوانين، والبرمجة الاجتماعيّة والأدوار الأسريّة كذلك، بعبارة أخرى: إن النسوة قد يحددن علاقة الجنس/ الدور، والمرأة/ ربة البيت، والمرأة/ مصدر السكينة من وجهة نظرهن من خلال الولوج إلى أجواء جديدة وتجارب جديدة وسعيهن لصياغة نظرية للاستقلال بمثابة سلوك. ومن هذا المنطلق نفسه يكون الاستقلال (autonomy) والفردانية (individuality) في نظر بعض الباحثين في شؤون المرأة هدفًا ضروريًا للنساء ويلاحظ المظهر السياسي لهذا الهاجس في مباحث المؤيدين للتساوي في الحقوق[1]. هذه الكلمة، أي التساوي في الحقوق تعني في الأدبيات النسويّة المساواة في كل المجالات وكذلك التساوي في الفرص والوصول إلى المصادر أيضًا. وعلى هذا فإن عدم الاعتراف بنظام الجنسية على كل المستويات الذي يؤيده كافة النسويّين، يفضي إلى نفي الأدوار الجنسانيّة والقضاء على الجنسية في جميع الميادين[2].

نقد إجمالي

1 ـ إن المساواة والدفاع عن مبادئها لا تبقى من ناحية النتائج والآثار العملية في حدود استقلال الجنسين والاستراتيجيات المتصلة به. وطبيعي أن يتجه موجودان متساويان تمامًا ومستقلان بشكل كامل ويتحينان الفرصة

---

(1) نانسي جوليا كودوروف، **رابطه وتفاوت در نگرش روان كاوى: فمينيسم وديدگاه هاى جنسيت**، ترجمة: منيجة نجم عراقي، ص76ـ 77.

(2) للمزيد من المعلومات انظر: كريستين دلفي، **بازانديشى در مفاهيم جنس وجنسيت: فمينيسم وديدگاه هاى جنسيت**، ترجمة: مريم خراساني، ص173.

لاحتلال المراكز نحو الاصطدام مع بعضهما على تحصيل الفرص شاءا ذلك أم أبَيا[1]؛ وخصوصًا أنه وفق أسس الحداثة، فإن قيم هذه المرحلة التي هي قيم ليبرالية تحرض على هذا التصادم؛ وهذه القيم هي من قبيل أصالة الربح والفائدة، أصالة اللّذة والحريات الفردية والأهم من الجميع، النزعة الفردية المفرطة وفي كل الجوانب. وبناء على هذا، كان يمكن بسهولة توقع أن تتخلى نظريات المساواة بعد فترة عن مكانها لنظريات الاضطهاد، وقد جاء في الوثائق الخاصة بدراسة تاريخ الحركة النسويّة أيضًا: «في هذه المرحلة كانت النسوة المؤيدات للمساواة التي دعت إليها الحركة النسويّة يطالبن بالتساوي مع الرجال، في الوقت نفسه الذي كن يعتبرن فيه الرجال أعداءً أو على الأقل منافسين رئيسيين لهن؛ ذلك أن هذه المساواة كانت تستلزم التأكيد على التعارض بين المصالح التي كانت موجودة بين النساء والرجال»[2].

2ـ الاعتقاد بالتساوي في الحقوق لا ينسجم مع الإيمان بوجود التفاوتات[3].

فأولًا: ثمة اختلاف في الرأي بين الرؤى النسويّة في الموارد والقضايا التي يجب أن تدعي النسوة فيها التساوي بالرجال: «التساوي في الفرص أم النتائج؟»[4].

كما إنّ هذا الشك كان دائمًا موجودًا وهو: هل إنّ على النساء أن يحترمن اختلافاتهن الطبيعية أو أن يقفن إزاءها موقف اللامبالي[5].

---

(1) انظر: توني غرنت، زن بودن، ترجمة: فروزان كنجي فر، ص46.

(2) حميرا مشير زادة، از جنبش تا نظريه اجتماعى: تاريخ دو قرن فمينيسم، ص158.

(3) سوزان مندوس، فلسفه سياسى فمنيستى: فمينيسم ودانش هاى فمينيستى، ترجمة: عباس يزداني، ص321ـ322.

(4) جين فريدمان، فمينيسم، ترجمة: فيروزة مهاجر، ص17.

(5) المصدر نفسه، ص19ـ21.

ثانيًا: «أساسًا ليس من الواضح أنه بالإمكان التغاضي عن التفاوتات الجسمية بسهولة؛ فضلًا عن أن يكون التغاضي عنها هو مسألة عادلة»[1]. فالعديد من علماء السلوك يرون أن لقسم مهم من التفاوتات السلوكية جذورًا مهمة في السلوك المتصل بالإنجاب[2]، ومعنى هذا الكلام أنه حتى لو قلنا بالحد الأدنى من التفاوتات الطبيعية، فإن هذه التفاوتات يمكنها أن تكون منشأ لتفاوتات أساسية في السلوك. وكما ذُكر مرارًا وتكرارًا في الفصول المتقدمة، فإن تركيب جسم الإنسان هو مصدر أول هوية جنسية[3] والاعتقاد بتأثير المحيط والبنى الثقافية-الاجتماعية لا يقلل من أهمية التفاوتات الطبيعية. والحقيقة هي أنه على الرغم من وجود الأسس البيولوجية للعديد من السلوكيات الإنسانية، إلا أنه بسبب القدرة الثقافية لنوع البشر فإن هذه السلوكيات قد برزت بشكل معقد؛ بحيث يصبح تقصي جذورها البيولوجية صعبًا وغير ممكن أحيانًا[4]، وعلى هذا فإن الفصل بين الجنس والجنسية لا يبدو أمرًا يسيرًا جدًّا كذلك، والمهم هو أن درك الهوية، ولا سيما الهوية الجنسية يكون أيسر وأكثر شيوعًا عن طريق مشاهدة التفاوتات[5]. وعلى أي حال، يلزم أن يجيب المدافعون عن المساواة على هذا التساؤل وهو: لماذا في الوقت الذي يجري فيه الإذعان إلى التفاوتات ومدى تأثيرها، فإنه يتحتم إغفالها عند وضع القوانين؟

1-3- نظرية التخاصم

يمكن القول إنّ المقدمة النظرية لنظريات التخاصم والاستبداد التي

---

(1) سوزان مندوس، **فلسفه سياسى فمينيستى: فمينيسم ودانش هاى فمينيستى**، ترجمة: عباس يزداني، ص322.

(2) شهريار نيازي، **«پايه هاى زيستى در تفاوت هاى زن ومرد»**، مجلة: فرزانة، ص202.

(3) إليزابيث بدنتر، **زن ومرد**، ترجمة: سرور شيوا رضوي، ص68.

(4) شهريار نيازي، **«پايه هاى زيستى در تفاوت هاى زن ومرد»**، مجلة: فرزانة، ص187.

(5) إليزابيث بدنتر، **زن ومرد**، ترجمة: سرور شيوا رضوي، ص54-55.

أشـارت إليها بعض نصوص الحركة النسويّة، هي نظريات اللامساواة الجنسية. فأحد المضامين المهمة والأساسية لهذه النظريات هي أن النساء لسن في موقع مختلف وحسب، وإنما هنّ في موقع غير متكافئ كذلك. وقد زُعم أن سبب عدم التكافؤ هذا يمكن أن يكون قائمًا على أساس الطبقة، أو العرق، أو الشكل، أو القومية، أو الدين، أو التعليم، أو الجنسية أو أي عامل آخر، لكنه لا ينشأ عن أي شكل من أشكال الاختلاف البيولوجي أو الشخصي بين المرأة والرجل[1].

ويتغافل واضعو هذه النظرية أحيانًا عن الاختلافات البيولوجية بين المرأة والرجل[2] كما تعد النساء فيها أحيانًا أخرى جنسًا أكثر تفوقًا لخصوصياتهن الأنثوية. وقد تركّز النقد الجدي لهذه النظريات على العلاقة المتبلورة على قاعدة هذه الفوارق. وتؤثر هذه النظريات بشكل مباشر على الرابطة بين النساء والرجال. وقد تولى تعبير سيادة الرجل أو السلطة الأبوية بالتحديد تفسير هذه العلاقة بين المرأة والرجل.

هذه النظريات تؤكد على حاجة المرأة والرجل المتساوية إلى أشكال الحريات من أجل «تحقيق الذات»، وترى أنّ مسألتين اثنتين تقفان مانعًا أمام ذلك هما: تقسيم الأدوار، وظهور المجال الخاص (الأسرة) بسلسلة توقعاتها اللامتناهية!

ووفق هذه النظريات فإن العلاقة التي أحد طرفيها النسوة ووظائفهن مثل تدبير المنزل، العناية وتقديم الخدمات العاطفية والجنسية والعملية

---

(1) باتريشيا مدو لنغرمان، نظريه فمينيستى معاصر: نظريه هاى جامعه شناسى در دوران معاصر، ترجمة: محسن ثلاثي، ص473؛ انظر: إليزابيث بدنتر، زن ومرد، ترجمة: سرور شيوا الرضوي، ص40.

(2) انظر: أندريه ميشيل، جنبش اجتماعى زنان، ترجمة: هما زنجاني زادة، ص95؛ جين فريدمان، فمينيسم، ترجمة: فيروزة مهاجر، ص19 ـ 20، 25.

من جانب واحد وطرفها الآخر الرجال الذين يستفيدون من النتائج التي تتمخض عما يقوم به النسوة من وظائف «تـؤدي إلـى نشوء نظام يفرز اللامساواة الجنسية»[1].

هذه النظريات تفند من جانب الرابطة والعلاقة الموجودة بين النساء والرجال داخل الأسـرة ورابطة وعلاقة هذين الصنفين في المجتمع من جانب آخر. لكن الزواج في نظرهم يدعم العلاقة المذكورة لصالح الرجال على حساب النساء. وباعتقاد العديد من واضعي هذه النظرية، أن تبعية النساء للرجال من الناحية الاقتصادية والتي تتبلور داخل الأسرة، توجد علاقة أحادية الجانب من نوع القدرة والآمرية، ومن ثم فإن المنشأ العام للّامساواة الجنسية، هو انعدام المساواة الاقتصادية بين الرجال والنساء[2].

للمطالعة

تقسم نظريات اللامساواة إلى قسمين: بعضٌ منها يتجه نحو التخاصم وبعضٌ آخـر يتجه صـوب نظرة التشابه والـتـساوي[3]، واضعو نظريات

---

(1) باتريشيا مدو لنغرمان، **نظريه فمينيـستى معاصر: نظريه هاى جامعه شناسى در دوران معاصر**، ترجمة: محسن ثلاثي، ص475؛ انظر: جين فريدمان، **فمينيسم**، ترجمة: فيروزة مهاجر، ص26؛ أندريه ميشـيل، **جنبش اجتماعى زنان**، ص112-125؛ جسي برنارد، **دنياى زنان**، ترجمة: شهرزاد ذوفن، ص135-136.

(2) إيان روبرتسون، **درآمدى بر جامعه: طبقه بندى سنى وجنسيت**، ترجمة: بهروان، ص282.

(3) إن أصحاب هذه النظرية، فضلًا عن رفضهم لأغلب الفوارق التكوينية بين النساء والرجال وإثبات التساوي في الحقوق، فإنهم يتخذون المذهب الفردي والقيم الليبرالية مثل حقوق المواطنة، منطلقًا لهم لتحقيق المساواة، وفي هذا المنحى الذي ينتمي إلى الحركة النسويّة الليبرالية الثانوية، لا يعد الرجال أعداءً للنساء (وقد صُرِّح بهذا الموضوع في تقرير رئيس المنظمة الوطنية للنساء (1968)، (انظر: حميرا مشير زادة، **از جنبش تا نظريه اجتماعى: تاريخ دوقرن فمينيسم**، ص244)، إلّا أنهم يجعلون تجربة الرجال وحياتهم ومفاهيم الليبرالية الأساسية نموذجًا ومحورًا لهم. وعلى هذا الأساس يكون الفرد واستمرار الفردية عن طريق =

الاستبداد، وعلى وجه الخصوص المحللون النفسانيون من النسويّين أرادوا بعد جهود كبيرة إنكار الأساس البيولوجي للتخاصم بين الرجال والنساء، هؤلاء الأفراد من أمثال نانسي كودوروف (Nancy Gulia Chodorow)، وسندرا هاردينغ (Sandra Harding) ونانسي هارتسك (Nancy Harsock)[1] جميعهن متفقات على أن العلاقة بين المرأة والرجل تكون متأثرة بالبنى النفسية، وهذه البنى ليست ذاتية، لكن توجد وقائع تجريبية اجتماعية وطبعًا شمولية تُكون منذ البداية هذه البنى وتنتهي بإيجاد العلاقات العدائية بين النساء والرجال[2].

ترى هذه النظرية، أن هذه العلاقة تتغير عندما تتغير كل البنى المساعدة على تدعيم هذه العلاقة. إذًا طالما لم يحصل هذا التغيير، تظلّ سلوكيات

= الحضور في المجال العام هو أكثر مفاهيمهم محورية. لقد سعى هؤلاء إلى توسيع النموذج الليبرالي عن «الفرد» الذي كان في وقت من الأوقات يستخدم بحق الرجال فقط ليشمل النساء أيضًا (مغي هام وسارة جامبل، **فرهنگ نظريه هاى فمينيستى**، ترجمة: فيروزة مهاجر ونوشين أحمدي الخراساني وفرخ القره داغي، ص240) وليصلوا إلى المساواة في الحقوق؛ ذلك أنّ «التساوي هو جزء من العقلنة التدريجية للمجتمع الإنساني» (المصدر نفسه، ص141). ويحلل هؤلاء القسم الآخر من هذه النظرية بتفسير «الاستبداد الاجتماعي-الجنسي».

(1) على الرغم من الاختلاف في الرأي في المصدر أو النظريات الخاصة بالتنشئة الاجتماعية.

(2) أحد تقريرات هذه النظريات هي وجهة نظر نانسي كودوروف وتحليل علاقة الأم-الابن، والتي سوف نشير إليها في فصل النسويّة، فهي تعتقد بأنّ مصدر هذه الضدية هو نظام الأمومة لدى النساء، يعني أن علاقة الضدية والعدائية هذه تستمر من خلال رابطة الأمومة، وتزعم هارتسك وهاردينغ بأن الشخصية المذكرة هي أساس كل علاقات السلطة (آيريس ماريون يونغ، **آيا هويت جنسيتى مردانه توجيهى براي سلطه مردانه: فمينيسم وديدگاه ها**، ترجمة: فرخ القره داغي، ص101 و108-109. وبنظرهم أنّ هذه الرابطة والعلاقة هي أمر تاريخي، وليس طبيعيًا؛ لكن حيث إن كافة النظم الموجودة في الأسرة والمجتمع مثل توزيع العمل، والإنجاب، والأمومة والثقافة بتذويب العدائية بين الذكورة والأنوثة والقمع والعنف في الأطفال كدور جنسي، فإن تغيير هذه العلاقة وتلك الخصائص النفسية والسلوكية ليس بالأمر الهين.

الرجال والنساء المتبادلة قوية وثابتة بالدرجة نفسها التي هي عليها السلوكيات ذات المنشإ البيولوجي، ولهذا السبب ينظر هؤلاء بعين الشك إلى إمكانية التغيير[1].

نقد إجمالي

ناهيك عن النقود العامة فإنه يمكن القول إن هذه النظريات تعاني من أزمة تأسيس. فهي من جهة تتحدث عن الرجال كموجودات عدوانية، منافسة وتميل لتشكيل المراتب الهرمية، ومن جهة أخرى هي تقود الهيئة النسويّة نحو احتلال الميادين الرجالية باستراتيجيات رجالية. وبعبارة أخرى: لا يتضح في هذه النظريات أساس الاستبداد، هل هو التباينات الذاتية بين المرأة والرجل أم هي البنى، وكذلك هل على النساء احترام تبايناتهن مع الرجال -كما تقتضيه فكرة «الأخوية العالمية»- أو أنه يجب أن يتم حثّهن بنحو آخر على الحياة الأحادية الجنس في سياق التيار الذي محوره المذكر والذي تقترحه بعض الاستراتيجيات[2]؟

أما الموجة الثانية من الحركة النسويّة، فقد انتهى بها المطاف إلى الظاهرة التي أطلق عليها اسم «الثورة الجنسية»[3]؛ وذلك لأسباب وبالأخص تياراتها الراديكالية؛ تلك الظاهرة التي أحدثت تشويشًا واضطرابًا كبيرًا في الهوية المذكرة والمؤنثة. وقد أعقبت الآثار الواسعة لهذه الظاهرة،

---

(1) انظر: بريغته بروك وزملاؤه، **جامعه پذيرى: زنان ومردان چگونه ساخته ميشوند؟ فمينيسم وديدگاه ها**، ترجمة: فريدة صالح بور، ص149-150.

(2) ولمعلومات أوفى انظر: فصل النسويّة من هذه المجموعة؛ إليزابيث بدانتر، **زن ومرد**، ترجمة: سرور شيوا رضوي، ص41-43؛ جين فريدمان، **فمينيسم**، ترجمة: فيروزة مهاجر، ص17-21.

(3) انظر: مغي هام وسارة جامبل، **فرهنگ نظريه هاى فمينيستى**، ترجمة: فيروزة مهاجر ونوشين أحمدي الخراساني وفرخ القره داغي، ص408.

وبخاصة على الأسرة، موجة من اعتراض الجماعات المختلفة، ولذا تحول التيار المذكور تدريجيًا من الحديث عن المساواة إلى الكلام عن الفوارق[1].

وواضح أن هذا الارتداد نفسه هو مهم بالنسبة إلينا من ناحيتين:

فمن ناحية هو نوع من إشهار النظريات المذكورة آنفًا (نظريات المساواة والتخاصم كليهما) إفلاسها ومن ناحية أخرى بسبب النظرة التي تُحسن الظن بالفوارق الطبيعية بين المرأة والرجل، فقد تكررت الأبحاث البيولوجية والسيكولوجية عبر الاستفادة من الوسائل العلمية الحديثة[2]. هذه الاكتشافات يمكن أن تؤيد في موارد النصوص الدينية عن المرأة والرجل. ومن الواضح أنّ مسألة التفاوت مهمة بالنسبة إلينا من منطلق أنّ لها حكم العنصر الأساسي في بيان نظرية التكامل. إنّ المسألَة الأصلية في نظرية التكامل التي سوف نعالجها عند مواصلة الحديث، هي إثبات أنّ جنسين متفاوتين باستطاعتهما كنصفين من شيء واحد، تكميل أحدهما الآخر[3].

---

(1) ريك ويلفورد، فمينيسم: **ايدئولوژى هاى سياسى**؛ ترجمة: م. قائد، ص381ـ386؛ النظرية النسويّة ما بعد الحداثية كباقي الاتجاهات في الفترة المذكورة، أعلنت الحرب على السرديات الكبرى والرؤى العامة والتعميمات (الأصول الثابتة والأسس المشتركة) وأعلنت إلغاء كل تفسير أو تعريف نسويّ يريد شمل جميع النسوة وتجاربهن بشكل متساوٍ أو تعريف ذلك.

(2) نشرت عينات من نتائج هذه الأبحاث توصلت إليها هيلن فيشر في كتاب **الجنس الأول** (فيون بار، **جنسيت وروان شناسى اجتماعى**، ترجمة: حبيب أحمدي وبيتا شايق، ص39ـ76).

(3) الجدير بالقول إنه لم يتركز بحث جميع النسويّين بشكل واضح ونظري على منشإ الاختلاف وعلى وجه الخصوص الاختلافات الأخلاقية والسلوكية للرجال والنساء، لكن بعض المتأخرين من منظريهم قدموا نظريات مختلفة، فقد كتبت لنغرمان تقول: إنّ النسويّين يرون أن النساء يمتلكن رؤية وتصورًا مختلفًا عن الرجال حول بناء الواقعية الاجتماعية من ناحية القيم ومنافعهن الجوهرية (رودريك 1980)، طريقة إصدار الأحكام القيميّة (كليكان 1198)، خلق الدوافع المكسبيّة (كوفمان وريتشاردسون 1982)، الخلاقية الأدبية =

1-4- نظرية التكامل[1]

وفق نظرية التكامل، المرأة والرجل موجودان مختلفان طبيعيًّا واختلافاتهما ومؤسسة على التخطيط الحكيم للخلقة وتنبع قيمة الجنسين من خصوصياتهما، كما إنه يوجد بين هذه الاختلافات والتوقعات المنتظرة من كلا الجنسين، علاقة مباشرة. وبناء على الاختلافات والتوقعات، ينشأ نظام حقوقي معين في الشريعة بين النساء والرجال. في هذا النظام، الأدوار الطبيعية وكذلك الدور الذي ينبغي أن يلعبه الصنفان على عاتقهما وفق القانون، هما مكملان لبعضهما. إن القيام بالأدوار المكملة يؤدي إلى تحقق الآثار المنشودة من تعاون ومشاركة كلا الجنسين المبنية على إنجاز الأدوار المتباينة والمكملة في كيانات من مثل الأسرة أو المجتمع بشكل كامل. هذه المسألة وهي أن نظرية التكامل هي جزء من فكر أكثر عمومية، هي أمر أذعن به المعارضون كذلك، فكريستين دلفي (Christine Delphy) النسويّة الفرنسية تعتقد: أن نظرية المكمليّة (المرأة والرجل قبالة أحدهما الآخر) والتي هي عبارة أخرى لـ«أنهما مناسبان لبعضهما»، هي جزء من مجموعة من عقائد أكثر كليّة؛ وهي النظرية التي تتوافق مع النزعة الذاتية (essentionalism) والنزعة الطبيعية والاعتقاد بالاختلاف البيولوجي، وثبات القيم وطبيعية البنى (مثل بنيان الأسرة)[2].

= (غيلبرت وكوبا 1979)، الترفيه الجنسي (هايت 1979، رودي 1984)، الشعور بالهوية (لافر وشوارتس 1979) ومن ناحية العمليات العامة لوعيهن وإدراكهن (بيكر ميلر 1976، كاسبر 1986) (باتريشيا مدو لنغرمان، **نظريه فمينيستى معاصر: نظريه هاى جامعه شناسى در دوران معاصر**، ترجمة: محسن ثلاثي، ص470).

(1) يُذكر أنه على الرغم من تأييد بعض الكتّاب والباحثين الإسلاميين المعاصرين لنظرية التكامل، إلا أنه طبق التحريات لم نتوصل إلى شخص آخر قبل العلّامة محمد حسين الطباطبائي كان يمتلك نظامًا فكريًّا منظمًا يكون أساسًا نظريًّا للنظرية المذكورة.

(2) انظر: كريستين دلفي، **باز انديشى در مفاهيم جنس وجنسيت: فمينيسم وديدگاه ها**، ترجمة: مريم خراساني، ص178_179.

وبناء على هذا بالإمكان الاستعانة لإثبات هذه النظرية بمباني وأدلة المفاهيم والنصوص المذكورة:

ويمكن مناقشة علاقة التكامل ضمن إطارين:

1ـ إطار الأسرة.

2ـ إطار المجتمع.

1ـ4ـ1ـ التكامل في إطار الأسرة

يمكن إثبات التكامل في إطار الأسرة بالاستعانة بنقطتين:

1ـ الاختلافات الطبيعية بين المرأة والرجل التي تؤدي بالاثنين إلى أن يحتاجا إلى بعضهما.

2ـ الفصل بين الأدوار ووظائف الأسرة.

التكامل والاختلافات الطبيعية

يتبين بالرجوع إلى المباحث المتقدمة في الصفحات السابقة، أن الجميع يتفق على وجود حد أدنى من التفاوتات الطبيعية بين المرأة والرجل.

ومع أنه قد أجريت أبحاث عدّة لتأييد الاختلافات وتقديم مناشئ بيولوجية-سيكولوجية لها، إلّا أنه من الجليّ أن الضمير العام والكثير من الأعمال اليومية للناس هي دليل على وجود هذه التفاوتات.

وكما تقدّم فإنه نظرًا إلى حكم الأصول العقدية للأديان بهدفية عملية الخلق والإنشاء، فإن الاختلافات بين المرأة والرجل تكون هادفة أيضًا لأنها جزء من التصميم الحكيم للتكوين. إن هذه المسألة هي أساس مهم جدًّا لأيّ قضية قيمية ودستورية حول النساء والرجال، وبعبارة أكثر وضوحًا،

فكما إنّ وجود تفاوتات طبيعية هادفة بين النساء والرجال تجعلهما محتاجين ومكملين لبعض، فإن ذلك يمكن أن يكون أساسًا لنظام أخلاقي أو حقوقي يحدّد الأدوار والسلوكيات المكمّلة لهما في إطار الأسرة.

هذه الاختلافات تجذب بشكل طبيعي الرجال إلى النساء والعكس، وعلى أساس هذه الحاجات تكونت الأسرة على طول التاريخ[1]. وقد أقام القرآن الكريم أصلين مهمين على هذه الاختلافات: الأول أصل التسخير المتقابل والآخر أصل الزوجية.

ونخلُص إلى أصل التسخير المتقابل من الآية 32 من سورة الزخرف: ﴿ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ﴾.

وعلى ما يرى اللغويون فإن المعيشة تخص الحياة الحيوانية[2] والتي تشمل، نظرًا إلى مورد الآية، وسائل العيش التي يستخدمها البشر في حياتهم، وتُخبر الآية المذكورة عن تقسيم ورفع وسائل الحياة تلك؛ أي أن الله سبحانه قد وزّع رحمة منه بالعباد، الإمكانات بشكل متفاوت وهذه الآية تشمل خصوصيات وقدرات الأفراد الطبيعية أيضًا[3].

إنّ الهدف النهائي من هذه التباينات، هو التسخير المتبادل، فكل واحد من البشر يختلف في قدراته قياسًا بالآخر، وكل منهم أقدر وأكمل في خصوصية من الخصوصيات وهو أنقص وأحوج إلى الآخر في خصوصية أخرى. وتؤدي هذه القدرات والاحتياجات لدى الطرفين بدورها إلى أن يُسخّر كل منهما الآخر. وتدعو القدرات والاحتياجات المتصلة بالجنس

(1) انظر: باتريك نولان وجيرهارد لسنكي، **جامعه هاى انسانى**، ترجمة: ناصر موفقيان، ص367 و454.

(2) حسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص353.

(3) أساسًا، إسناد الخصوصيات الطبيعية للأفراد إلى الله وفعله هو إسناد حقيقي وهو يختلف عن إسناد الإمكانات والوسائل التي يحصل عليها البشر خلال حياتهم إلى الله سبحانه وتعالى.

(الجسمية والنفسية على حد سواء) المرأة والرجل نحو الآخر وتفضي إلى تكميل الاثنين ونشوء كيان الأسرة (أو حتى الوحدة المنزلية)[1].

والزوجية هي الأصل الثاني الذي يتشكّل على أساس الاختلافات آنفة الذكر، وبحسب القرآن الكريم، فإن مبدأ الزوجية يسري في جميع المخلوقات: ﴿ وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[2]؛ ﴿ وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ﴾[3].

وينبثق من الآيتين المتقدمتين أن الزوجية، هي قانون عامّ للخلقة وهذه الرابطة تقوم حتمًا على قاعدة تتألف من وجود جنسين مخالفين (الذكورية والأنوثية)، وفي سياق نقل قصة النبي لوط (ع)، أكد القرآن على أن يكون طلب الجنس الآخر في الزواج كما ويسمّي العلاقة الجنسية «السبيل» والميل نحو الجنس المماثل انحرافًا وقطعًا لهذا السبيل[4].

إنّ ماهية هذه الرابطة ليست من نوع التنازع والتصادم وهي تتناسب والنسق العام للخلقة الذي هو النظم والارتباط، وتؤدي الزوجية في كافة مراتب الموجودات إلى الثبات، والاستقرار والاستمرار؛ مثل الزوجية غير الحيّة في الذّرة والزوجية الحيّة في الحياة النباتية، والحيوانية والإنسانية.

والزوجية في النوع الإنساني، كما إنّها كانت موجودة في بداية الخلقة، فانها أيضًا قانون أبدي لها: ﴿ وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾[5]، ﴿ لَّهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا ﴾[6].

---

(1) لمعلومات أوفى انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج18، ص98؛ ناصر مكارم الشيرازي ومجموعة من الكتّاب، **تفسير نمونه**، ج16، ص391.

(2) سورة الذاريات: الآية 49.

(3) سورة النجم: الآية 45.

(4) ﴿ أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ ﴾ (سورة العنكبوت: الآية 29).

(5) سورة البقرة: الآية 25.

(6) سورة النساء: الآية 57.

وفي أغلب الآيات التي استخدمت فيها كلمة زوج أو أزواج في القرآن الكريم، استخدمت هذه الكلمة بالمعنى الشائع نفسه والفصيح اللّغوي المعروف لها، أي أنها استعملت للمرأة والرجل على حد سواء ويذهب اللغويون إلى أن زوجة لغة رديئة في فنون الفصاحة إذا استخدمت بمعنى امرأة في مقابل زوج، بمعنى الزوج، كما في[1]: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَٰجًا ۚ وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ ۚ وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴾[2].

والجدير بالقول إنه توجد في موارد كالآية 189 من سورة الأعراف قرائن يفهم منها أن المراد من «الزوج» المرأة فقط.

وعلى أيّ حال، الزوجية رابطة ذات طرفين ويمكن أن يكون لها آثار مشتركة أيضًا ومن بين هذه الآثار، السكينة والاستقرار الذي يمكن أن يمنحه كل واحد من الزوجين للآخر، يقول سبحانه وتعالى في الآية 21 من سورة الروم: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾.

ويصرح المرحوم الطبرسي في تفسيره بأن المراد من هذه الآية هو: ليستأنس بعضكم ببعض[3].

ويطرح العلّامة الطباطبائي في ذيل الآية ولإثبات هذه الرابطة، أي المكملية للطرفين المبتنية على آثار الزوجية نقاطًا مهمة، فسماحته بعد بيان أنّ هذه الآثار بالنسبة إلى الزوجين هي الغاية والمقصد من الزواج، يقول:

---

(1) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، ص215-216.

(2) سورة فاطر: الآية 11.

(3) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج8، ص38؛ للموضوع نفسه انظر: الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ج3، ص472-473 وج2، ص186؛ ناصر مكارم الشيرازي ومجموعة من المؤلفين، **تفسير نمونه**، ج16، ص391.

إن كل واحد من الرجل والمرأة مجهز بجهاز التناسل تجهيزًا يتم فعله بمقارنة الآخر ويتم بمجموعها أمر التوالد والتناسل فكل واحد منهما ناقص في نفسه مفتقر إلى الآخر ويحصل من المجموع واحد تام له أن يلد ويتناسل، ولهذا النقص والافتقار يتحرك الواحد منهما إلى الآخر حتى إذا اتصل به سكن إليه لأن كل ناقص مشتاق إلى كماله وكل مفتقر مائل إلى ما يزيل فقره وهذا هو الشبق المودع في كلّ من هذين القرينين[1].

ويستفاد من هذه العبارة نقاط مهمة عدّة:

1ـ استقطاب الجنسين أحدهما للآخر له خلفية بيولوجية ونفسية. فالجنسان متناسبان مع بعضهما على الرغم من كل خصوصياتهما النفسية والبيولوجية. وبلا شك لا ينبغي الظن أن تفاوت الجنسين البيولوجي في الجهاز التناسلي يقتصر على جسم المرأة والرجل فقط، فالهرمونات وسلسلة الأعصاب التي تقيم روابط واضحة بين الجهاز التناسلي ودماغ الإنسان تشير إلى تأثير الناحية البيولوجية للبدن وتأثرها بمجموعة الجهاز العصبي كالدوافع، والميول والرغبات وحتى السلوك[2].

وعلى هذا الأساس حينما نتحدث عن حاجة المرأة والرجل وافتقار أحدهما إلى الآخر تحت تأثير أعضاء الجسم، فإن هذا الكلام في الواقع يشمل الكثير من حاجات النساء والرجال العاطفية والنفسية، وعلى هذا الأساس يعتبر العلّامة الطباطبائي أن بلوغ السكينة يكون نتيجة الارتباط الكامل على أساس الزوجية بين المرأة والرجل.

2ـ أن كمال واستقرار كل واحد من الاثنين يتحقق بالزواج.

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج16، ص166.

(2) وللمزيد انظر: هيلين فيشر، **جنس اول**، ترجمة: نغمة صفاريان بور؛ ألن وبربارا بيس، **چرا مردان به حرف زنان گوش نميدهند و چرا زنان زياد حرف ميزنند و بد پارك ميكنند؟**، ترجمة: محسن جده دوست وآذر محمودي.

3ـ أن ميل كل واحد للآخر يكون على أساس نقص وافتقار كل منهما للثاني: «فكل ناقص محتاج لكمال ذاته وكل محتاج ومفتقر يميل للشيء الذي بإمكانه بالضبط أن يسدّ فقره وحاجته»[1]؛ وهذه النسبة والرابطة موجودة في كلا الجنسين وهي ذات منشإ خلقي (طبيعي وتكويني).

ثم لا بدّ من أن نعرف بأن ثمة كلمتين مهمتين أخريين تبدوان مفيدتين لما نرمي اليه، فالآية الشريفة تنسب إيجاد المودّة والرحمة إلى الله سبحانه وللغويين والمفسرين آراء متشابهة إلى حد ما حول تفسير هاتين الكلمتين.

فالمودّة هي المحبة التي تظهر وتشاهد آثارها في العمل؛ إذن، فإن الله سبحانه قد جعل على ما جاء في الآية محبة ذات آثار مشهودة في حياة الزوجين وإذا ما زالت الموانع والعوارض الأخلاقية وغيرها فإن الزواج بالفطرة يكون رابطة وعلاقة ذات آثار إيجابية وعاطفية في الحياة.

كما فُسرت الرحمة بأنها نوع من التأثر النفسي. والتأثر يحصل حينما يرى موجود من الموجودات ويعلم أن الطرف المقابل له يقاسي من الحرمان والنقص والذي يسمّيه المفسرون «الحرمان من الكمال والحاجة إلى رفع النقص» وهذا الحرمان يؤدي إلى أن يساعد الفرد المتأثر في رفعه وإزالة النقيصة؛ وعليه، فإن الله تعالى قد أوجد بشكل طبيعي رابطة زاخرة بالرحمة، والشفقة والمؤازرة[2]، وتؤيد الجملة «جعل بينكم» التي وردت في الآية هذه الرابطة من الجانبين[3].

ويذهب بعضٌ إلى أن الرحمة حالة من الرفق والترحم أعم من المودة؛

---

(1) المصدر نفسه، وللاطلاع على نظير هذا الموضوع انظر: محمد متولي شعراوي، **أحكام الأسرة والبيت**، ص21 و96.

(2) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج8، ص38.

(3) يقول الزمخشري: «التواد والتراحم بعصمة الزواج، بعد أن لم تكن بينكم سابقة معرفة، ولا لقاء، ولا سبب يوجب التعاطف من قرابة أو رحم (انظر: الزمخشري، **الكشاف**، ج3، ص473).

فقد تنعدم حالة العشق الشهواني بين الزوجين؛ لكنهما مع ذلك يرحم أحدهما الآخر؛ كما هو الحال عندما يكون الاثنان أو أحدهما طاعنًا في السنّ أو مريضًا ولا يقدر على سدّ النقص الغريزي للآخر. ويربط هذا التعبير الكلمتين بنتائج الزواج المتنوعة. ومن البديهي أنه فيما لو تعددت مردودات الزواج، اتسعت أبعاد المكمليّة في الجانبين ولم تنحصر في الإبقاء على النسل أو إرضاء الغريزة[1].

ويعتقد المرحوم الشيخ المطهري أيضًا بأن المرأة والرجل يكمّل أحدهما نقص الثاني مستندًا في ذلك إلى فكرة «ضرورة توليد النسل».

ويرفض بوضوح نظرية الاستخدام والتبعية (نظرية الغرب التقليدية) ونظرية التضاد والتخاصم[2]. فمن وجهة نظر المطهري أن النظام العظيم للخلقة ولبلوغ هدفه الذي هو بقاء النوع يدفع الجنسين لأن يتعاونا ويساعد أحدهما الآخر وهذا التعاون والمساعدة يخلقان الانسجام، والوحدة والترابط بين الجنسين، كما إنّ هذا الاتحاد ناشئ من أن الجنسين تكوينًا ينشدان العيش المشترك معًا.

كما يرى (قده) أن الوسيلة التكوينية للاتحاد والترابط هي التفاوتات الجسمية والروحية الموجودة بين الرجل والمرأة وأن «هذه التفاوتات ذاتها هي التي تجذبهما نحو بعض أكثر»[3].

والجدير بالقول إنّ النساء عاطفيات أكثر وبالتالي بإمكانهن أن يُبرزن محبة أكثر، وهن بشكل طبيعي وبدليل دور الأمومة المناط بهن، يستجبن

---

(1) ولمعلومات أوفى انظر: الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، ج13، ص112؛ السيوطي، **الدر المنثور**، ج6، ص490؛ محمد عبد الحليم أبو شقة، **تحرير المرأة في عصر الرسالة**، ج5، ص163؛ مهدي مهريزي، **شخصيت و حقوق زن در اسلام**، ص219ـ228.

(2) مرتضى مطهري، **نظام حقوق زن در اسلام**، ص169.

(3) المصدر نفسه، ص168.

أسرع للعوامل والمثيرات الخارجية الخطيرة. ولهذا بمقدورهن أن يحمين صغارهن بطريقة أفضل أو يتجاوبن مع أزواجهن عاطفيًا بشكل أكبر وأعمق.

ومن المحتمل أن تكون هذه الحقيقة هي ما تريد الآية 189 من سورة الأعراف الإشارة اليه وكذلك الروايات التي تشترك معها بالمضمون. وقد تحدثت هذه النصوص عن المرأة بأنها مصدر لسكينة زوجها وعلى سبيل المثال ورد في رسالة الحقوق للإمام السجاد (ع): «وأما حق رعيتك بملك النكاح، فأن تعلم أن الله جعلها سكنًا ومستراحًا وأُنسًا وواقية...ويعلم أن ذلك نعمة منه عليه ووجب أن يُحسن صحبة نعمة الله ويكرمها ويرفق بها»[1].

إن الآية والروايات المتقدمة، لا تقيد مفاد الآيات السابقة؛ وذلك لأن الطائفتين كلتيهما جمل إيجابية ولا تتنافى أحكامهما. وعليه، لا تشملهما قواعد الجمع العرفي. وعليه، فإن آيات الطائفة الثانية تؤكد على أن إشاعة النساء للسكينة على الرجال هي أضعاف ما يشيعه الرجال من السكينة على النساء.

وربما تكون شدة حاجة الرجال الغريزية للنساء وتأثيرهن الهام على أزواجهن من هذه الناحية قد أدت لأن تكون النساء أكثر من الرجال سببًا لسكينة أزواجهن وتمتعهم بالصحة النفسية.

وتوجد لدينا روايات بهذا المضمون[2]؛ إلا أن هذه المسألة لا تتعارض وتأثير الأزواج على الاستقرار النفسي لزوجاتهم. يقول الإمام السجاد في تتمة كلامه: «فإن لها حق الرحمة والمؤانسة»، وقد ورد في روايات أخرى

(1) ابن شعبة الحراني، **تحف العقول**، ص262؛ العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج71، ص41. ومثال آخر، رواية عن الإمام الرضا (ع) وصف فيها النساء بأنهن مصدر سكينة للرجال (انظر: الكليني، **الكافي**، ج5، ص366).

(2) على سبيل المثال: **رسالة الحقوق** للإمام السجاد (ع).

ذكر وظائف متنوعة للرجال اتجاه النساء ثم يقول (ع) في خاتمة كلامه: إنه من يفعل ذلك من الرجال فإنه يدخل على زوجه السكينة[1].

ويساعدنا في البحث لجوء المفسرين إلى الآية 21 من سورة الروم لتوضيح ماهية هذه الرابطة أكثر. فالآية تتضمن التعبيرين «لكم» و«من أنفسكم»، وتدل «لكم» على الانتفاع والاستفادة والتمتع وتُثبت «من أنفسكم» الشبه والاشتراك في النوع وعليه، فالرابطة المذكورة هي رابطة مفيدة ونافعة للجنسين في إطار الأسرة ولا بدّ لها من أن تكون كذلك؛ كما إنّ بإمكان التشابه في النوع أن يوفر الأرضية الطبيعية للترابط الأسريّ[2]. وعلى الرغم من اختلاف الآراء التي احتملها المفسرون في تفسير «من أنفسكم» إلا أنهم قد اعتبروا، في أغلب الموارد، الاشتراك في النوع والشبه الدليل الأصلي للسكن والمحبة بين الزوجين.

الآية الأخرى التي يمكن الاستناد إليها لإثبات مكمليّة المرأة والرجل لبعضهما هي الآية 187 من سورة البقرة. ومضمون الآية يشبّه النساء والرجال بأنهم كاللباس بالنسبة إلى بعضهم[3].

وقد استنتج المفسرون من الآية المتقدمة استنتاجات عدّة؛ منها أن بعضهم قال إن الجملتين اللتين تتكون منهما الآية هي تشابهات تبيّن أن كلًّا من الرجل والمرأة بقيامه بواجباته الزوجية اتجاه الآخر يمكنه صون زوجه من الوقوع في الفحشاء[4]. وبعبارة أخرى: يتم ضمان عفة كل واحد من الزوجين عبر إرضاء وإشباع الحاجات العاطفية والغريزية في إطار العلاقة

---

(1) انظر: الكليني، **الكافي**، ج6، ص483، ح4.

(2) محمود بن عبد الله الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني**، ج12، ص47؛ للموضوع نفسه انظر: الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، ص129.

(3) ﴿ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ﴾.

(4) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص44؛ للموضوع نفسه انظر: حسن بن محمد الحفناوي، **الأسرة المسلمة في العالم المعاصر وتحديات العصر**، ص96.

الزوجية. وتأسيسًا على ذلك تكون الزوجة وكذلك الزوج مكملين لبعضهما من هذه الناحية، وتؤيد الرواية الآتية أيضًا هذا التأثير من الجانبين: «من تزوج فقد أحرز نصف دينه، فليتقِ الله في النصف الآخر»[1].

وللزواج والاقتران بزوج هذا التأثير على الجنسين كليهما. ومن ثم يكون الاثنان مفيدين لبعضهما من هذه الناحية، ويشير الزحيلي إلى هذه النقطة فيقول: «ويتبين من مجموع الآيات القرآنية حول العلاقة بين المرأة والرجل كحرمة إيذاء الزوجة[2] وضرورة الاهتمام المعنوي[3] والمادي، وأهمية الزواج للجنسين[4] والأحكام المتبادلة بينهما، أن الجنسين قد خلقا لخدمة وتكميل أحدهما الآخر»[5].

التكامل: النتائج المتوخاة من الأسرة وتفكيك الأدوار

الأسرة وحدة واحدة ولأجل الوصول إلى النتائج المتوخاة من تشكيلها ينبغي على المرأة والرجل كليهما الأخذ على عاتقيهما القيام بعدة أدوار. وهما مضافًا إلى أنهما يتكاملان وجودًا، فلا بدّ من أن تكون الأدوار التي يتوليان القيام بها ضمن الأسرة متكاملة.

وفي المنحى الديني، توزّع الأدوار على الاختلافات الطبيعية من جهة وعلى الأحكام الفقهية والأخلاقية من جهة ثانية. وبعبارة أخرى: إن لتوزيع الأدوار طبيعة تنبع من معرفة الإنسان وكذلك طبيعة قيمية وحقوقية، وقد

(1) الكليني، **الكافي**، ج5، ص329، ح2؛ الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص383، ح4342؛ العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج100، ص219، ح14.

(2) كنموذج: سورة البقرة: الآية 231.

(3) سورة النساء: الآيتان 3 و129.

(4) سورة النور: الآية 32.

(5) حسن بن محمد الحفناوي، **الأسرة المسلمة في العالم المعاصر وتحديات العصر**، ص40، ص81-82.

حددت القواعد الدينية أدوارًا متفاوتة للمرأة والرجل بناءً على طائفة من الخصوصيات السيكولوجية والبيولوجية فيهما والهدف من هذه الأدوار هو تنظيم وترتيب أوضاع الأسرة.

إن تفكيك الأدوار يرتبط ببحث التكامل في حالة اعتقادنا بوحدة الأسرة وتسليمنا بأن بلوغ النتائج المتوخاة منها هو رهن بقيام الجنسين بدوريهما. وإن انعدام التخصص في الأعمال والأدوار المتميزة يفضي إلى انهيار الأنظمة التي تتوقف حياتها على التشاور والتعاون بين الجنسين عبر نهج السلوكيات الجنسية الخاصة؛ مثل نظام الزواج والأسرة.

إن الأسرة المكونة من أمير المؤمنين (ع) وفاطمة الزهراء (ع) التي كانت تقوم العلاقة الزوجية فيها على أساس العصمة هي مَعلَم يمكن الاهتداء به كنموذج لتقسيم العمل على قاعدة الجنسية، فعند تشكيل هذه الأسرة طلب علي وفاطمة (ع) من رسول الله (ص) أن يحدد وظيفة كلّ منهما داخل الأسرة، فأوكل (ص) الأعمال والواجبات خارج المنزل إلى علي (ع)، وأوكل الأمور داخل المنزل إلى ابنته.

وقبلت الزهراء (ع) بهذا التقسيم مؤكدة أن الأعمال خارج المنزل تتلاءم وتحمّل وقدرة الرجال وشكرت الله سبحانه وتعالى على إعفائها من تحمل مسؤوليتها[1].

وفي غضون ذلك، تحتل وظيفة الإنجاب والإبقاء على النسل أهمية خاصة، وهذه الوظيفة تتطلب تعاون الأبوين في جميع أنواع الحيوانات التي يتحمل فيها الأبـوان وظائف طبيعية أكثر تجاه أبنائهما فضلًا عن الحمل والولادة. كما إنّ ضرورة التعاون بين الأبوين بدورها تستلزم وجود

---

(1) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج43، ص81.

أدوار مكملة واحتياجات متبادلة بينهما[1]. ويحوز تضافر جهود الوالدين وأدوارهما المكملة على أهمية أكبر في حالة النوع الإنساني، بدليل الواجبات الأخلاقية والشرعية الكثيرة التي على الوالدين تجاه أبنائهما إلى جانب الوظائف الطبيعية.

وإننا إذا اعتبرنا أن الهدف المهم من الزواج هو الإنجاب والتربية، فإن هذا الأمر يتطلب مشاركة المرأة والرجل وإنجاز التوقعات اللازمة من كل منهما. وقد ألقت الطبيعة مهمة الحمل والولادة على عاتق المرأة والحماية والرعاية على كاهل الرجل، وبلا شك تحتاج الأنثى في جميع الأنواع الحيوانية التي تلد وترعى وليدها إلى مساعدة الذكر وحمايته، وكذلك يحتاج الذكر من أجل الإبقاء على النسل إلى الأنثى وقدرتها البدنية والنفسية للحفاظ على الأبناء ورعايتهم.

وبغية الحفاظ على نظام عقلاني يقوم على الجنسية ولا يتعرض فيه أحد للاضطهاد على أساس (الجنس) شُرِّعت في المنحى الديني قوانين تتضمن توقعات من الرجال والنساء متفاوتة ويكمّل بعضها بعضًا. وفي الواقع تحتل هذه القوانين مكانًا في دائرة يعبّر الحديث الآتي عن محتواها: «كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته»[2].

فكل فرد في الأنظمة الأسرية والاجتماعية مسؤول عن الآخرين ومعرّض للمحاسبة وهذا ما يُعد عين التكامل في المفهوم العام.

وربما يمكن القول على ضوء المباحث المتقدمة، إن تفكيك الأدوار والتعاون المتبادل بين المرأة والرجل هو في الحقيقة نوع من التنظيم، كما

---

(1) توجد روايات عدّة ذكرت فيها وظائف محددة للوالدين اتجاه الأبناء نظرًا لدور الأبوة والأمومة، وتشير هذه الروايات إلى الأدوار المكملة للرجل والمرأة في ما يخص الأطفال.

(2) الشهيد الثاني، **منية المريد**، ترجمة: رضا مختاري، ص381؛ العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج72، ص38، ح36؛ الديلمي، **إرشاد القلوب**، ج1، ص189.

وأن لهذا الأخير جذورًا بيولوجية ونفسية حيث يرى بعض المتخصصين في شؤون الأسرة، بأنه في كل مؤسسة يوجد نظام هرميّ ومراكز معينة وأفرادها يحتاج أحدهم للآخر وينجزون عملًا مطلوبًا وكاملًا بمساعدة بعضهم بعضهم الآخر، وفي أثناء ذلك اعتبر البشر بوصفه كائنًا قابلًا للتعليم ومؤهلًا للتعلم ومضطرًّا لنقل تجاربه وعلمه ومهاراته إلى الأجيال التالية، بأنه مجبر على تنظيم وترتيب أوضاعه[1].

ويقول الأستاذ مصباح اليزدي عن الاختلافات الطبيعية بين المرأة والرجل وآثار وأحكام العلاقة بينهما: «توجد بين المرأة والرجل اختلافات تنشأ عنها آثار متنوعة في الحياة الاجتماعية وبناء على هذا تتفاوت الحقوق والواجبات الاجتماعية (فضلًا عن الأسرية)»[2]. ثم يقول سماحته بعد بيان هذه الاختلافات: «إن تركيب وتصميم هذه الاختلافات (عند تحديد الحقوق والواجبات) أمر لازم ولا يمكن اجتنابه لتشكيل وحفظ نظام الأسرة»[3]، ثم يستدل بالأهداف من تشكيل الأسرة (التي ينبري النظام الحقوقي لحفظها) واحتياجات كل من الرجل والمرأة فيقول: «في الواقع، إن كلًا من الرجل والمرأة ناقص بمفرده وهو يحتاج إلى الآخر ويرتفع هذا النقص عبر تشكيل الأسرة»[4]. وتتجلّى هذه الحاجة في المسائل الغريزية، والقضايا النفسية وأيضًا في حب امتلاك الأطفال لدى كلا الطرفين.

1ـ4ـ2ـ تكامل المرأة والرجل في المجتمع

يطرح المفكرون الإسلاميون نظريات متضاربة بشأن الرابطة والعلاقة بين المرأة والرجل في المجتمع. فالأستاذ المطهري (ره) يعتقد بأن

---

(1) جي هي لي، روان درماني، ترجمة: باقر ثنائي، ص173ـ174.

(2) محمد تقي مصباح اليزدي، پرسش ها وپاسخ ها، ص18.

(3) المصدر نفسه، ص22.

(4) المصدر نفسه، ص65ـ 69.

العلاقة والرابطة المذكورة هي علاقة تساوي وتكافؤ. وبحسب هذا الرأي يكون لكل من المرأة والرجل حقوق وواجبات متساوية في المجتمع كما إن الطبيعة لم تجعلهما في موضع غير متساوٍ في مجال العلاقات الاجتماعية[1]. وعلى هذا يكون التعاون بين المرأة والرجل في المجتمع، تعاون كائنين مستقلين عن بعض.

ومما لا شك فيه أن اعتبار تساوي المرأة والرجل في المجالات الاجتماعية له آثار ونتائج منها أنه وفق هذا المبدإ يصبح لازمًا على واضعي البرامج والحُكام تقسيم كل المجالات، والفرص والمصادر بصورة متساوية بين الجنسين وأن لا تبتني البرمجة الاجتماعية المختلفة على التفاوتات الطبيعية وهذا الكلام يعني عدم وجود توقعات متفاوتة من المرأة والرجل في المجالات الاجتماعية ويبدو أن هذه النظرية قابلة للتأمل والنقد. أيضًا يوجد فكر آخر، وهذا الفكر يقوم على أساس الخصائص الطبيعية لكل من المرأة والرجل؛ وهو رؤية تعتقد بأن الاتجاه الأصلي في حياة المرأة إحساسي والاتجاه الغالب في حياة الرجل تعقلي. ولحاجة الحياة الإنسانية-الاجتماعية لكلتا الخصوصيتين فإن وجود كلا الجنسين في المجتمع يؤدي إلى حياة اجتماعية متعادلة ومتوازنة.

ويعتبر العلامة الطباطبائي من أهم المفكرين المدافعين عن هذه النظرية فهو يعتقد: «أن الصنفين متعادلان من ناحية القيمة والتأثير الاجتماعي»[2]. ومن الواضح أن التعادل لا يقاس دائمًا بالمعايير الكميّة فأحيانًا تحقق النوعيات هذا التعادل ويرى السيد الطباطبائي أن النشاط الاجتماعي يبتني على ثلاثة عوامل:

1- الإنسانية.

---

(1) مرتضى مطهري، نظام حقوق زن در اسلام، ص145-146.

(2) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج4، ص256.

2ـ امتلاك القدرة على التفكير المستقل.

3ـ امتلاك قدرة الإرادة المستقلة.

ثم يبين (ره) أن المرأة والرجل يتمتعان بأصل الحرية بصورة متساوية، كما إنّ مقتضى الحرية هو إمكانية التأثير من خلال السعي، والفكر والإرادة المستقلة[1].

ويبرهن العلّامة الطباطبائي مستندًا إلى الآية 19 من سورة النساء على فائدة حضور النساء في المجتمع وقيامهن بالأدوار المكملة التي تتناسب وقدراتهن الأنثوية، تنص الآية المذكورة: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[2].

ويقول الطباطبائي عن المقصود من ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ إنه: «الأمر بمعاشرتهن المعاشرة المعروفة بين هؤلاء المأمورين، والمعاشرة التي يعرفها الرجال ويتعارفونها بينهم أن الواحد منهم جزء مقوم للمجتمع يساوي سائر الأجـزاء في تكوينه المجتمع الإنساني لغرض التعاون والتعاضد العمومي النوعي...»[3].

إننا إذا وافقنا على العبارة السالفة الذكر علينا أن نقرّ بأن تعاونًا كهذا يستلزم أن يكون لكل واحد منهما واجبات وحقوق معينة وللسبب نفسه يعتقد (ره) أن ثلاثة مجالات عمل في المجتمع هي رجالية بامتياز: الولاية، وقيادة الحرب والقضاء، ومن ناحية ثانية يرى سماحته أن النساء مناسبات أكثر للقيام بمسؤوليات كالتربية والتعليم والتمريض ومهن مشابهة. والملفت أن أمير المؤمنين عليًا (ع) قد شدد على هذه المسألة في إحدى رسائله إلى

---

(1) المصدر نفسه.

(2) سورة النساء: الآية 19.

(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص256ـ257.

عائشة، فقد كتب (ع) يقول: «أما بعد فإنك خرجت من بيتك عاصية لله ولرسوله تطلبين أمرًا كان عنك موضوعًا، ثم تزعمين أنك تريدين الإصلاح بين المسلمين، فخبريني ما للنساء وقود الجيوش والبروز للرجال»[1].

ومن ثم فإن التساوي في الحرية والتأثير الاجتماعي ليس معناه تساوي المرأة والرجل في أساليب ممارستها، والعلامة الطباطبائي نفسه يؤكد أيضًا على أن المرأة والرجل قد أُعِدَّا ليساعد أحدهما الآخر ولتُبنى مجموعة متناسبة ومتعادلة بالتنسيق بينهما ومشاركتهما[2].

ويرى المرحوم الفيض الكاشاني أن المعاشرة بالمعروف هي الإنصاف في الفعل والإجمال في القول[3] والإنصاف هو القيام بالواجبات المتبادلة على أكمل وجه، وكما يظهر من المعنى اللغويّ لكلمة «الإنصاف»، فإن لكل واحد من الطرفين سهمًا ينبغي أن يؤديه في تعامله مع الآخر.

وكما يبدو للعيان فإنه فيما لو سلمنا بتفاوت الأدوار في الأسرة واعتقدنا بأن بيولوجية الجنس هي منشأ للفارق بين وظائف كل واحد من الجنسين، فإن هذا الأمر سينتهي قسرًا باختلاف بعض الأدوار في المجال الاجتماعي. وعلى هذا الأساس لم تكلف النساء في الفقه الإسلامي ببعض النشاطات الاجتماعية؛ كالمشاركة في الجهاد أو العبادات الجماعية مثل صلاة الجمعة، وتقسيم العمل هذا هو في سياق مقولة التكامل التي يقرّها الدين الإسلامي. وبناء على هذا يتناقض الاعتقاد بصحة تقسيم العمل الجنسي في نطاق الأسرة مع الاعتقاد بلزوم تساوي جميع الفرص في المجال الاجتماعي.

---

(1) علي بن عيسى الإربلي، **كشف الغمة**، ج1، ص238؛ العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج32؛ مالك المحمودي الخوارزمي، **المناقب**، ص184.

(2) المصدر نفسه.

(3) الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، ص435.

وبشكل عـام، يقوم الـدور المكمل للنساء والرجال في المجتمع على أسس عدّة والتي بإمكانها أن تصبح قاعدة لنموذج حضور النساء في المجتمع ونمطًا لكيفية ارتباط المرأة والرجل فيه:

1ـ جواز حضور المرأة في المجتمع

يعالج هـذا المبدأ حظر مشاركة النساء في المجتمع، والحضور الاجتماعي هنا هو مفهوم في مقابل معنى «الحبس والمنع» وضـرورة ملازمة المرأة للبيت، وتُثبت الأدلة التي تطرح ضوابط حضور المرأة في المجتمع ـمثل لزوم الحجاب، والقوانين المتصلة بتعامل الرجال والنساء من غير المحارمـ والإطلاقات والتعميمات التي تبيح عمل المرأة خارج المنزل وحتى الأدلة التي تعتبر أن خروج المرأة من المنزل يستلزم رخصة الزوج، كل ذلك يثبت أصل حضور النساء في المجتمع على نحو الإجمال.

وكما يظهر من الشواهد التاريخية فإن النساء كن يذهبن إلى مراكز التجمّعات العبادية ـالسياسية للمسلمين (المساجد) لإقامة صلاة العشاء[1]، وصلاة الجماعة[2]، وصلاة الجمعة[3]، والاعتكاف[4]، وصلاة العيدين[5]، وصلاة الميت[6]، وواضح أن ما ذكر لم يكن من بين الموارد التي يكون حضور النساء فيها ضروريًا ومن ثم هي تُثبت أصل جواز حضور النساء في المجتمع.

ولم يمانع الرسول الأكرم (ص) وأمير المؤمنين (ع) من الحضور

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج16، ص340ـ341.

(2) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، ج1، ص285.

(3) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج5، ص286.

(4) أحمد بن حسين البيهقي، **المدخل إلى السنن الكبرى**، ج3، ص320.

(5) عبد الرحمن بن علي الجوزي، **أحكام النساء**، ص201.

(6) مرتضى العسكري، **أحاديث أم المؤمنين عائشة**، ج2، ص348.

غير الضروري للنساء في المجتمع إذا لم يؤدِّ إلى مفاسد على الرغم من امتلاكهما للسلطة اللازمة لمنع المنكر بدليل إمساكهما بزمام الحكم، ومن هذا المنطلق على من يدعي بأن النساء في عصر المعصومين كن يخرجن من بيوتهن لقضاء الحاجات الضرورية فقط أن يأتي بأدلة تاريخية كافية على ذلك.

2ـ رجحان حضور النساء في المجتمع في بعض الموارد

في هذه المرحلة يصبح حضور النساء في المجتمع وبعض المهن تخصصيًا أكثر، ويمكنه أن يتحول إلى «دور اجتماعي»، ومن الواضح رجحان مشاركة المرأة في المجتمع في بعض الحرف مثل التربية والتعليم والتمريض والتطبيب فالتعليم في أغلب الأحيان يستوجب خروج النساء من المنزل كما جاء في السيرة النبوية من أن النبي (ص) كان يخصص جزءًا من وقته لتعليم النساء في المسجد[1]، ومن الواضح أنه لإيجاد نساء متعلمات أو متخصصات يتحملن مهمة تعليم النساء أولوية في المراحل التالية. وكانت النساء في حياة رسول الله (ص) يقمن بتمريض ومعالجة جرحى الحرب وكانت هذه الأعمال تنسجم وخصوصياتهن الأنثوية ولهذا كان (ص) يصطحب زوجاته وبناته إلى ميدان الحرب كما كان يستفيد من باقي النساء لدعمها[2]. وجلّي أن ظروف الحرب هي ظروف استثنائية؛ ولكن من المعروف أنه في غير زمن الحرب مع وجود مرضى من النساء فإن حضور المرأة في مجال الطبابة والتمريض يحتل أولوية بل ويصبح ضرورة؛ لما يتطلبه علاج المريض من لمس ونظر غالبًا، ومن ثم لا بدّ من الحضور الدائم للطبيبات والممرضات في المجتمع لمنع وقوع الحرام.

---

(1) ابن طاووس، **الطرائف**، ص219، وقد نقل ابن طاووس هذه الرواية عن حميدي المروي عن صحيح مسلم والبخاري وهما عن مسند أبي سعيد الخدري.

(2) ولمعلومات أوفى انظر: عبد الله البحراني، **عوالم العلوم**، ج1، ص244 و250ـ251؛ موفق الدين بن قدامة، **المغني**، ج10، ص391؛ ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج7، ص317.

3ـ ضرورة ووجوب الحضور الاجتماعي للمرأة في موارد معينة

ومن ذلك حضور النساء في بعض المشاركات السياسية التي يتوقف عليها حفظ الإسلام والنظام الإسلامي، وقد تحملت النسوة في بعض الأحيان في عصر المعصومين مسؤوليات حساسة وقد حدثنا التاريخ بهذا الخصوص عن أخت الإمام الهادي (ع) (حكيمة خاتون) وأم الإمام الحسن العكسري (ع) المعروفة بـ«جدة» اللتين كانتا تحافظان على التواصل مع الشبكة التي كونها الإمام من وكلائه وتنفيذ أوامره الأخرى[1]، وكان استخدام المرأة كرابط في مثل ذلك الوضع يُموّه على هذا الارتباط كما وكان باستطاعته أيضًا تغطية جزء كبير من دور الإمام في ذلك الظرف الحساس.

مضافًا إلى ذلك شهد التاريخ السياسي للإمامة ظهور نساء كثيرات نذرْن أنفسهن للحفاظ على الارتباط بين الإمام وشيعته ومساعدة المجتمع في هذا السياق وكان الأئمة (ع) يباركون ذلك ويستجيبون دائمًا لإصرارهن واهتمامهن بهذه المسألة، وحبابة الوالبية التي أدركت 8 أئمة معصومين[2] وأم أسلم هما مثال بارز على هؤلاء النسوة[3].

4ـ ذمّ حضور المرأة غير المفيد أو الضار في المجتمع

وقد ورد في بعض الروايات ذم لأمثلة من حضور المرأة خارج المنزل مثل ترددها في المجتمع بلا مبرر أو لإيجاد جو من الإثارة ونشر الفساد بين أفراده[4].

---

(1) ذبيح الله محلاتي، **رياحين الشيعة**، ج4، ص151؛ وللعثور على المطلب نفسه انظر: العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج99، ص80.

(2) انظر: الكليني، **الكافي**، ج1، ص346؛ الصدوق، **كمال الدين وإتمام النعمة**، ص536؛ العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج25، ص177.

(3) انظر: الكليني، المصدر نفسه، ص355.

(4) كنموذج: الكليني، المصدر نفسه، ج5، ص537؛ علي الطبرسي ومهدي هوشمند، مشكاة =

إن المرأة والرجل بإمكانهما أن يؤديا أدوارًا مكملة في الميادين الاجتماعية إذا ما دخلا تلك الميادين على أساس هذا النمط ولأداء وظائفهما الاجتماعية وعندها أيضًا سوف ينعم المجتمع بحياة تحركها العواطف والعقل في آن معًا. وفي ضوء ذلك يمكن الادعاء في مقابل السلب الكلي بأن الإسلام يؤمن بمستوى من هذه المشاركة وفق المراحل المذكورة آنفًا.

أسئلة

1ـ كيف يرتبط بحث تبعية المرأة مع الحطّ من شأنها في النظرية الغربية التقليدية بشأن العلاقة بين المرأة والرجل؟

2ـ ما هو نوع العلاقة بين المرأة والرجل التي تحاول نظرية الاضطهاد الجنسي إثباته؟ بيّن خلاصة ذلك في خمسة أسطر.

3ـ لماذا ينتهي الاعتقاد بالمساواة بين الرجل والمرأة إلى التنازع بينهما؟

4ـ اذكر دليلين لفكرة الملكية.

5ـ ما هي الآيات أو الروايات الأخرى التي تعرفها والتي يمكن الاستفادة منها لإثبات فكرة المكمليّة؟

= **الأنوار**، ص417؛ يا أهل العراق نبّئت أن نساءكم يدافعن الرجال في الطريق أما تستحيون؟!.

المبحث السادس
المساواة

بحث قديم هو بحث تساوي المرأة والرجل واختلافهما. ومنذ القرن السابع عشر فصاعدًا تواصل هذا البحث بشكل أكثر وعيًا وبالخصوص في الغرب. وفي هذا الفصل تؤكد كلمة المساواة على المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة في جميع الميادين سواء الفرص، أو النتائج، أو الحقوق والواجبات، وفي هذا الكتاب وفي مقابل نظرية المساواة، يتم الدفاع عن نظرية التناسب وهي نظرية تُصنف على النظريات المبتنية على التفاوت بين الجنسين، وفضلًا عن الإقرار بالمجالات المشتركة بين المرأة والرجل في هذه النظرية، يتم التشديد على الاختلافات القانونية، والأخلاقية، والسياسية، والاجتماعية والاقتصادية على أساس خصوصيات المرأة والرجل وتطلعاتهما المتنوعة.

1ـ المساواة أم التناسب في الحقوق؟

تطلق كلمة المساواة في هذا الكتاب على التساوي الكامل في الحقوق بين المرأة والرجل وهي معادلة لـ«equality» في اللغة الإنجليزية. وبالمقدور طرح مفهوم المساواة في ميادين عدّة والبحث حولها، والفصل بين هذه الميادين أو التطبيقات مهم للغاية. وتساوي المرأة والرجل في

الإنسانية وتساويهما في التكريم، موضوعان مهمان في المباحث النظرية التي تقدّمت، كما إنّ التساوي في الفرص، والتساوي في النتائج، والتساوي في الأخلاق (الفضائل والرذائل) والتساوي في الحقوق هي مصطلحات أخرى لها استخدامات في الدراسات الخاصة بالمرأة. وفي هذا البحث ينصب الاهتمام على المساواة في الحقوق، وسوف نشير بما يتناسب والمقام إلى التساوي في الفرص والأخلاق أيضًا.

بالمقابل، المراد من التناسب في الحقوق هو المنحى الذي لا يُعرِّف دائمًا حقوقًا متساوية تمامًا للرجل والمرأة، وفي هذا المنحى، لكل من الفريقين (النساء والرجال) حقوق تتناسب وخصوصياته الطبيعية والنفسية من ناحية، والوظائف والتوقعات التي تتوقع منهما في نطاق الأسرة والمجتمع من ناحية أخرى، هذه الحقوق تتساوى تارة وتختلف تارة أخرى.

2ـ المساواة في الحقوق وأدلتها

لموضوع رفض الاعتراف بحقوق متساوية للرجل والمرأة ماض عريق، وتتواجد على طول هذه النظرية وعرضها الآراء المعتدلة والمتشدّدَة كلّها. وترفض الأديان الإلهية التساوي بين الرجال والنساء في الحقوق، وكما يظهر من تأريخ بعض العلوم، فإن رفض المساواة كان من المسلمات الفكرية للمفكرين لمئات السنين، أما في القرون الأخيرة من الألفية الثانية أي القرن السابع عشر وما بعده، فقد رفضت فكرة المساواة بشكل واع ومتعمد أكثر، وفي هذا الوقت كان يزعم مؤيدو حقوق المرأة، تارة بشكلٍ متفرق وأخرى بشكل منسجم، تساوي الرجل والمرأة في الحقوق، وبالتالي، انبرى رافضو نظرية التساوي بجدية أكثر لرفضها. ويمكن الإشارة من بين ذلك إلى (جان جاك روسو) الذي كان يقول: «حيث إن مصدر الحقوق الطبيعية للإنسان يكمن في الفارق الذي يميزه عن الحيوانات وهو التعقل، فإن التشكيك في هذا الأخير لدى المرأة يؤدي إلى أن نعتقد أنها لا

تتوافر على ما يجعلها تتمتع بحق من الحقوق»[1]، ونحن بعد الآن، سوف نتناول في توضيح نظرية التناسب، بيان آراء أكثر اعتدالًا في رفض فكرة المساواة؛ لكن لا يمكن تجاهل أن رافضي التساوي قد صنفوا في بعض الأحيان في تصنيفاتهم الحقوقية المرأة في الدرجة الثانية من ناحية الأهمية وحرموها من حقوقها الإنسانية المشروعة.

ونظرًا إلى ما لاقته نظرية الحقوق المتساوية كوجهة نظر من اهتمام في القرنين الأخيرين من قبل التيار النسويّ، فإننا سوف نتابع هنا التساوي وأدلته من خلال الإفادة من النصوص المتوفرة. فالنسويّون لديهم توضيحان حول المساواة:

الأول: يعود لأولئك الذين يرون وجود اختلافات جسمية محدودة وحسب، ويرفضون الاختلافات النفسية بين النساء والرجال. وقد طرح هذه الرؤية النسويّون الليبراليّون في الموجة الثانية من الحركة النسويّة فقد كانوا يعتقدون بأن الفارق البسيط الموجود بين المرأة والرجل ينحصر في دور المرأة في الإنجاب، وأن باقي الفروقات المزعومة تعود إلى العناصر الثقافية والتربوية التي يتلقاها الفرد في نطاق الأسرة والمجتمع. وعلى هذا الأساس فإن تعريف عدم التساوي في الحقوق هو أمر غير صحيح. وكانوا يذهبون إلى أنه يجب إعداد المجتمع عبر إيجاد فرص متكافئة لتقديم حقوق متساوية للنساء والرجال[2].

الثاني: هم عدد من النسويّين ما بعد الحداثيين، ويؤمن هؤلاء بوجود

---

(1) سوزان موللر آوكين، **زن از ديدگاه فلسفه سياسى غرب**، ترجمة: نادر نوري زاده، ص141ـ 194.

(2) انظر: جان استيوارت ميل، **انقياد زنان**، ترجمة: علاء الدين الطباطبائي، ص32 و82؛ حميرا مشير زادة، **از جنبش تا نظريه اجتماعى: تاريخ دو قرن فمينيسم**، ص141 و241؛ باملا أبوت، **علم اجتماع المرأة**، ترجمة: منيجة نجم عراقي، ص288.

الفوارق بين النساء والرجال بلٍ والاختلاف بين النساء أنفسهن. بيد أنهم لا يجعلون هذه الاختلافات منشأ لحقوق متفاوتة، وبالتالي هم أيضًا يدافعون عن المساواة في الحقوق[1].

وثمة إشكالات أساسية وأدلة مؤيدة ومعارضة حاولنا قدر المستطاع تنظيمها واختصارها مع مراعاة الوضوح.

الدليل الأول: إن المرأة والرجل متساويان في الإنسانية، إذن لا بدّ من أن تكون حقوقهما متساوية أيضًا، وقد جاء في إعلان سنكافلز بشكل صريح: «إن المرأة والرجل متساويان» وتساوي البشر هو نتيجة ضرورية لحقيقة تساوي أبناء البشر في القدرات والمسؤوليات.

ومن ثم فإن جميع القوانين التي تَحول دون المساواة تتعارض مع المبدإ العظيم للطبيعة وهي لا تملك أيّ سلطة[2].

الجواب: كما نلاحظ أن هذا الدليل يتضمن مغالطة، فهو يتحدث عن النساء والرجال وكأنهما يتلخصان في البعد الإنساني فقط وعلى هذا الأساس يقترح المساواة في الحقوق بينهما. وفي الدليل أعلاه قد أهمِلت حقيقة ترتبط بالجنس، أي الاختلافات الجسمية والنفسية بين المرأة والرجل، وعلى الرغم من أن وجود بُعد إنساني مشترك بين المرأة والرجل ينتهي بنشوء حقوق إنسانية مشتركة، فإن التباينات أيضًا بدورها يمكن أن تكون مصدرًا لحقوق متباينة، وتجاهل الفوارق بين المرأة والرجل التي يعبر بعضها عن قدرة من القدرات وبعضها عن افتقار أو نقص هو غير مقبول بالقدر الذي يتم فيه التغاضي عن المشتركات بينهما. وبعبارة أخرى: ليس من العدل إعطاء حقوق متساوية في وضع غير متكافئ. فأحيانًا يؤدي سنّ

(1) سيد مهدي سجادي، فمينيسم در انديشه پست مدرن: كتاب زنان، ص23.

(2) حميرا مشير زادة، از جنبش تا نظريه اجتماعى: تاريخ دو قرن فمينيسم، ص64.

قوانين متساوية إلى إلغاء الحماية عن الشخص أو الفئة التي هي بحاجة إليها، وكمثال لو احتاجت المرأة بسبب وضعها البيولوجي في حالة الحمل إلى قوانين تحميها وحقوق أكثر، فإن نظرية التساوي في الحقوق تلغي ذلك[1].

وقد قدم النسويّون حول المساواة أكثر التعاريف والنظريات والاستراتيجيات تناقضًا. فهم، في بعض الأحيان، في الوقت ذاته الذي يذعنون فيه بالفوارق البيولوجية، يقولون بتساوي الجنسين في الحقوق وكافة الفرص والنتائج. وتقتضي هذه الفكرة، اتخاذ معايير موحدة للحياة بالنسبة إلى الرجال والنساء في جميع الميادين، وقد أثبتت التجربة أن المعايير المتساوية تنتهي بهزيمة المرأة في العديد من المجالات وعلى الخصوص في المنافسات الاقتصادية والسياسية. وفي أحيان أخرى طالبوا بالاهتمام بالأوضاع الخاصة بالمرأة مثل الحمل وواضح أنهم في هذه الحالة قد تجاوزوا حدود المساواة وقصدوا منها معنى مختلفًا.

كل ذلك في وقت لم يُقدِّم المدافعون عن المساواة أدلة دامغة ولا تقبل النقاش لإلغاء الفارق وإثبات التساوي، ولم تتمكن كل مساعيهم وتحقيقاتهم لإلغاء الفوارق من كسر شوكة الأبحاث البيولوجية والسيكولوجية حول الفوارق. فالطب الحديث أثبت أن بين أكثر الكروموسومات في خلايا بدننا علاقة معقدة، وبعض الخصوصيات التي كانت تبدو غير مرتبطة بالخصوصيات البيولوجية للفرد؛ مثل عمى الألوان (الأخضر والأحمر)، لها في الواقع علاقة بالجنس، كما إنّ الفارق في الـ

---

(1) وللسبب ذاته بالضبط، اعتقدت فئة من النسويّين الغربيين في النصف الأول من القرن العشرين في تعديل للحقوق المتساوية أنه لا بدّ من إلغاء قوانين كفالة وحماية النساء من أجل الوصول إلى تلك الحقوق؛ لأن هذه القوانين تسلب من النساء الفرص المتكافئة، أي أن المدافعين عن المساواة يعترفون بأثرها في رفض القوانين الحمائية ولكنهم يقولون إن ذلك هو الثمن الذي لا بدّ من دفعه لتحقيق المساواة؛ بينما تعتقد الكثير من النسوة بأن رفض القوانين المذكورة يلحق الضرر بهن وبأبنائهن (انظر: المصدر نفسه، ص142).

DNA بين الرجل والمرأة هو فقط 3 ٪، إلا أن هذه النسبة الضئيلة ذاتها تترك بصماتها على كل خلية من خلايا بدننا.

وعلى ما ذكر، عندما يكون الجنس البيولوجي مختلفًا بالأساس فمن المنطقي على الأقل تبرير النزعة الجنسانيّة في بعض الأوضاع[1]، أي الاعتراف ببعض الأنظمة القائلة بالاختلاف مثل النظام الحقوقي الإسلامي.

الدليل الثاني: عدم المساواة بين الرجال والنساء في الحقوق معناه الانتقاص من قيمة المرأة[2]. فقد عدت فئة الاختلافات الحقوقية عاملًا مهمًّا للحطّ من قدر المرأة. لكن لما كانت النساء متساويات بالقيمة مع الرجال فلا بدّ من التقيد بالمساواة في الحقوق أيضًا.

الجواب: إن الأنظمة الحقوقية تسعى على الظاهر لإيجاد نظم خاص في علاقات البشر. وعلى الرغم من أن سعادة البشر وتحقق العدالة لا تتم بمساعدة النظم الحقوقي فقط إلا أن مراعاة الحقوق المتبادلة يحقق جزءًا من هذه الأهداف. وفي هذه الأثناء، من الممكن لحاظ حقوق أقل للنساء استنادًا إلى الاعتقاد بدونيتهن، لكن وجود عدد من الحقوق المتفاوتة لا يعني لزومًا ودائمًا الانتقاص ممن أقرت له هذه الحقوق. فيمكن أن يترافق الإيمان بتساوي البشر في التفضيل، مع لحاظ حقوق متفاوتة؛ كما إنّ المساواة في الحقوق لا تعني تساوي الأفراد في التفضيل، فعلى سبيل المثال في أي مجتمع من المجتمعات يحق للأفراد من كل الطبقات، حتى المجرمين منهم التمتع بالتساوي بالحماية القانونية وإقامة الدعوى على الآخرين. لكن الإنسان الملتزم والمسؤول الذي يساهم في التقدم في المجالات الاجتماعية، والثقافية والاقتصادية كمًّا ونوعًا هو أكثر احترامًا من الإنسان الضّار للمجتمع.

---

(1) انظر: ألن آركلاين، **عريان كردن فمينيسم**، ترجمة وتلخيص: طاهرة توكلي، ص41ـ48.

(2) كنموذج انظر: مهرانگيز كار، **رفع تبعيض از زنان**، ص51ـ56؛ الفصل الثامن، ص121ـ136.

وبالمقابل، يُمنح الأفراد المتساوون في أهمية حقوقًا متفاوتة في بعض الأحيان مثل الفارق في بعض الحقوق بين الفرد الذي يحمل جنسية البلد والشخص المهاجر إلى ذلك البلد، وبشكل طبيعي، أن هذه الحقوق المتفاوتة بحاجة إلى أدلة تبررها.

الدليل الثالث: إن الغرب هو موطن نظرية المساواة المطلقة وكان ظهور الليبرالية بمثابة إنشاء للأرضية النظرية اللازمة لطرح وجهة النظر هذه. وكانت الليبرالية تدّعي من خلال التشديد على الحرية والنزعة الفردية، الدفاع عن حقوق مواطنة متساوية لكل أفراد المجتمع. وتؤمن النسويّة وبالأخص النسويّة الليبراليّة بأنّ أسس الليبراليّة كما تقتضي تساوي جميع البشر بعيدًا عن العرق واللون، فإنها تقتضي أيضًا تساويهم بغض النظر عن الجنس. وبعبارة أخرى: حتى وإن وجد فارق بيولوجي طفيف بين الرجل والمرأة، فلا ينبغي أن يُجعل ذلك سببًا للاختلاف بينهما في الميادين الثقافية، والاجتماعية، والسياسية والاقتصادية. كما يعتقد هؤلاء بأن دور المرأة حتى في الإنجاب وموقعها في الأسرة لا ينبغي أن يكون عائقًا أمام تمتعها بوضع مساو[1]، وترى (روث جرونهوت) وهي من المدافعات عن حقوق المرأة، أن النزعة الفرديّة التي تطرحها الليبراليّة كانت ولا تزال مناسبة لإحياء حقوق المرأة وتحريرها من القيود التقليدية والاجتماعية، وتعتقد بأن الليبراليّة هي وحدها التي تنظر إلى الفرد ككائن مستقل. من ناحية أخرى، تشدد الليبراليّة على كلمة «حق» بشكل خاص والتي منها يمكن على الدوام التحرك للدفاع عن النساء في حالات انتهاك حقوقهن[2].

وفي الواقع، إن التشديد على الحرية وأصالة الفرد في الميدان الاجتماعي، يُعد مبدأ ليبراليًّا يجب أن يشمل بشكل متساوٍ الرجال والنساء.

---

(1) إن لم نقل إن هذا الوضع يمكن أن يؤدي إلى الأخذ بالاعتبار حقوقًا أكثر لهن (تمييز إيجابي).

(2) Ruth Gronenhout, **Essentialist Challenges to Liberal Feminism Social Theory and Practice**, p28, 51-75.

وعدم المساواة في الحقوق يقلص أحيانًا من حرية المرأة في التصرف وعزمها وتصميمها ويضطرها أحيانًا أخرى إلى التخلي عن حقوقها الفردية للآخرين. وبالتالي فإن المساواة في الحقوق هي التي تضمن حرية الفرد وأصالته.

الجواب: يقودنا نقد هذا الدليل إلى نقد الليبرالية وأسسها، فإعطاء حرية غير محدودة للجميع والتأكيد المفرط على الفرديّة، هما عاملان مهمان في تفكّك الروابط ومنها الروابط الأسريّة. كما إن التعامل مع الجميع بالطريقة نفسها وإضفاء مشروعية واحدة على كل الآراء والقرارات في عرض بعضها يؤدي إلى انعدام كل ألوان الاقتدار، والتسلسليّة والمرجعيّة؛ بينما يتطلب نظام الأسرة حدًّا أدنى من مرجعيّة الوالدين إزاء الأبناء، والتسلسليّة ووحدة سلطة اتخاذ القرار لاستمراره. فجميع أعضاء الأسرة يضطرون في بعض الأحيان إلى التخلي عن فرديتهم لحفظها والتضحية بالمصالح الفردية في سبيل مصالح الأسرة؛ كأن يضطروا إلى تقييد حريتهم أو حرية الآخرين من أجل الحفاظ على مصالحها. ولا يستمر المجتمع من دون التقييد بهذا المقدار من المحدودية والإيثار الذي يحصل ضمن رعاية القوانين الأسريّة.

3ـ التناسب وأدلته

تقترح النظرية التي تشير إليها كلمة التناسب حقوقًا متفاوتة إلى جانب حقوقٍ مشتركة للرجال والنساء. وتدل كلمة التناسب على وجود علاقة بين الخصوصيات الجسمية والنفسية للمرأة والرجل وحقوقهما؛ كما يمكن أن تشير هذه الكلمة إلى الموقع الحقوقي للأفراد في الأسرة كذلك. وبعبارة أخرى: يُقرّ النظام الحقوقي هذا حقوقًا متناسبة للرجل والمرأة مراعيًا موقعية وتأثير كل منهما داخل الأسرة. وتلتفت هذه النظرية إلى الأبعاد الإنسانية المشتركة بين الرجل والمرأة ولا تغفل الخصوصيات المرتبطة بالجنس

أيضًا، وفي هذا الكتاب نسعى بإيجاز إلى الدفاع عن العلاقة بين التشريع والتكوين ومعنى هذا الكلام أنه لا يمكن الادعاء بأن كل فارق جسمي أو نفسي يمكن أن يكون منشأ لتفاوت حقوقي؛ ولكن بالمقابل، يدل وجود أحكام متفاوتة على وجود أرضية تكوينية متفاوتة. وحيث إن الأحكام تابعة للملاكات (المصالح والمفاسد الواقعية) فإن لكل حكم سندًا واقعيًا. والجدير بالذكر أننا لا نملك طريقًا لمعرفة الملاك أو الكشف؛ إلا عن طريق أدلة الأحكام؛ أي أن الحكم الشرعي ودليله يخبرنا عن وجود الملاك ويبين لنا إلى حد ما أهميته. وبناء على هذا فإن الأحكام المتفاوتة تشير إلى ملاكات متفاوتة وتأثير الجنس في بعض الأحكام. ويبدو أن هذا المقدار كافٍ لإثبات عدم المساواة في مقابل السلب الكلي. وأما أدلة التناسب فهي:

أ- لا يمكن إنكار الاختلاف بين المرأة والرجل، وهذا من أهم أدلّة نظرية «التناسب الحقوقي». الاختلافات التي بعضها جسمي وبعضها الآخر نفسي تؤدي إلى تبلور نظام حقوقي يتضمن مضافًا إلى الأحكام المشتركة، أحكامًا متفاوتة أيضًا. والاختلافات الطبيعية تبرر الاختلافات الحقوقية حينما يتم التسليم بعدة عبارات كلامية؛ مثلًا:

1- تنبع عملية خلق الرجل والمرأة من المشيئة الإلهية الهادفة[1].

2- هذه الغائية حكيمة وذات منطق يمكن الدفاع عنه؛ بنحو كان الشكل الذي خلق عليه الإنسان هو أفضل أشكال الخلقة والتكوين[2].

3- ثمة واجبات وتوقعات خاصة يُراد من الرجل والمرأة القيام بها، وإن وظيفة كل واحد من هذين الاثنين مكملة للآخر.

---

(1) ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (سورة الحجرات: الآية 13).

(2) ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ (سورة التين: الآية 4).

4ـ وجود علاقة بين الأمر الطبيعي والأمر الحقوقي؛ أي وجود رابطة بين التكوين والتشريع، ومعنى هذه النظرية أن الأحكام ليست لغوًا أو عبثًا وأنها قد شُرِّعَت على أساس ملاكات وهي بهذا تخالف مسلك الأشاعرة. وهذه الملاكات هي أحيانًا علّة في نظر الشارع، ومقتضٍ في أحيان أخرى ونتيجة أو علة غائية (توقّع) مرة ثالثة ولها أثرها في تشريعَ الأحكام.

وقد تحدثنا آنفًا عن الاختلافات بين الرجل والمرأة ومن الواضح أن الناس قد خلقوا مختلفين في المؤهلات والمواقع التي يحتلونها في الحياة، ولو كان الجميع على مستوى واحد من الاستعداد والقدرة، لآل نظام الكون إلى الفناء[1]، واختلاف بني البشر في قدراتهم قضية معقولة نظرًا إلى وجود شؤون ووظائف متفاوتة في المجتمع الإنساني وأحد تلك الاختلافات اختلاف الرجل والمرأة في الوظائف المتصلة بجنسهما.

وانطلاقًا من التمايز بين الرجل والمرأة يختلف ما يتوقّع منهما أيضًا، وتتبع هذه التوقعات نظامًا حقوقيًا خاصًا. وبناء على هذا نجد في النظام الحقوقي الذي ندافع عنه هنا نصوصًا تقوم على التساوي التكويني بين المرأة والرجل وأخرى أيضًا تقوم على التفاوت التكويني، وحيث إن مشيئة الله وحكمته وراء هذه التفاوتات، فإنه يمكن الدفاع عن العلاقة بين التكوين والتشريع.

ب ـ الدليل الثاني لتبرير نظرية التناسب، ضرورة وجود الأسرة:

إن أساس عدد من الأحكام المتفاوتة في النظرية التي تتمحور حول التناسب، هو الاعتقاد بتشكيل الأسرة وضرورة الحفاظ عليها وتوطيد ركائزها، ومبدئيًا تتطلب الحياة الاجتماعية وتعاملاتها التنازل عن بعض الرغبات الفردية أو تقبّل مسؤوليات خاصة. وهذا الأمر يبدو أكثر إلحاحًا

---

(1) عبد الله جوادي آملي، زن در آينه جلال وجمال، ص207.

بالنسبة إلى الأسرة التي تكون علاقات الأفراد في إطارها أكثر عمقًا وترتبط سعادة كل واحد منهم بسعادة الآخرين. فمن آثار تشكيل الأسـرة إدارة الرجل للأسرة وضرورة تمكين المرأة للزوج من نفسها، وحقوق الوالدين الخاصة على الأبناء وبالعكس.

وعلى الرغم من التشكيك الجاري اليوم في ضـرورة وجـود أسرة مكونة من فرد معيل وزوجة وأبناء، فإن فرض هذا الاستدلال ينهض على ما يؤمن به الكثير من مؤيدي الأسرة في أنحاء العالم، وهو اعتبار الأسرة الطبيعية أفضل شكل للعلاقة الأسرية.

إن الأساس الذي يعتمد عليه الاستدلال المذكور هو أن ثمة رابطة تربط بين الاعتقاد بوجود الأسرة وطائفة من الأحكام المتفاوتة، والشاهد على هذا المدعى تلازم التغيير في شكل الأسرة والتغيير في الأحكام ومن يشككون في صحة الأحكام الأسريّة المتفاوتة يرون أن الأسرة حقيقة سيّالة ويقبلون بكل تفسير لها، حتى التفسير القائل بأن الأسرة يمكن أن تتكون من زوجين مثليّين.

ج- ضـرورة الفصل بين الأدوار والعلاقة بين الـدور والجنس، هو واحد آخر من الأدلـة المهمة لهذه النظرية، فعلى الرغم من كل الجهود الحقوقية التي بذلت في الغرب، بقي دور الأمومة والعناية بالطفل دورًا نسويًا. من ناحية أخـرى، توجد شواهد لا يمكن إنكارها لتمتع الرجال بقدرة بدنية أكبر وتماسك واستقرار نفسي والتي يمكن أن تكون ناجمة عن انعدام التعقيدات الهرمونية في الرجال والفارق في عمل الدماغ لديهم. وقد رسمت هذه الخصوصيات للرجال والنساء أعمالًا خاصة وأدوارًا وقد وجد هذا الشكل من تقسيم العمل على طول التاريخ، وبقاء الأدوار الجنسية دليلًا على وجود خلفياتها الطبيعية كما ويوجد هذا التقسيم للعمل حتى في المجتمعات التي تنادي بالمساواة التي يسعى فيها مهندسو السياسات

الاجتماعية والحكومية إلى اضمحلال الأدوار الجنسية. والجدير بالذكر أن النسويّين يحاولون إرجاع بقاء الأدوار الجنسية إلى السلوكيات التقليدية، وتأثير الدين والقوانين الداخلية للدول، إلا أن شواهد متعددة سيكولوجية، وبيولوجية، وأخرى في علم السلوك والاجتماع ترفض هذا الادعاء.

وعلى هذا الأساس، فإنّ عدم الالتفات إلى التناسب بين القدرات والتوقعات، ينتهي بإرغام النساء على الحضور في ميادين رجالية واضحة. وهذا في وقت لا يستطيع فيه الرجال المشاركة في الميادين النسويّة، وهذه المسألة ذاتها تؤدي في النهاية إلى تبديد الطاقات النسويّة واستنزافها، ويرى بعض المنظّرين أنه مهما تنوع سوق النشاطات الاقتصادية وأصبح سهلًا فإن تقسيم العمل على أساس الجنس يبقى قائمًا، فدائمًا توجد مهن تتلاءم أكثر مع التركيبة النسويّة وعلى سبيل المثال في مجال الاقتصاد المعلوماتي وعالم الأنفورماتيك، تحتل النساء موقعًا خاصًّا لما يملكنه من خصائص عقلية وفاعلية[1].

وعلى ضوء ما تقدم، فإن وضع نظرية التناسب نصب العين عند وضع الخطط والبرامج الاجتماعية يؤدي أيضًا إلى الحفاظ على حيوية النساء وسلامتهن.

4ـ المساواة في الأخلاق (الجنوسة والقيم)

4ـ1ـ مفهوم الأمر القيميّ

توضع عادة النصوص الفلسفية المعنية بالواقع «المعبرة عن الوجود أو العدم» في مقابل النصوص المعنية بـ«الأوامر والنواهي» وتقسم الأوامر والنواهي التي تقع في دائرة عمل الإنسان إلى قسمين، قسم منها يدخل في

---

(1) مانوئيل كاستلز، **عصر اطلاعات، اقتصاد، جامعه وفرهنگ**، ترجمة: حسن چاوشيان، ج2، ص210ـ215.

«الأخلاق» والقسم الآخر يدخل في دائرة «الحقوق»، وتحتوي الأخلاق أو الفضائل مضامين قيميّة وحول محتوى الأمر الأخلاقي أو ماهيته توجد آراء متعددة تناولها علماء علم الأخلاق[1].

ولتجنب الإطالة في البحث، نعزف عن ذكر المباحث والمناقشات وننطلق في تعريف الأمر الأخلاقي والقيمي من هذه النقطة وهي أن الأمر القيمي في مقابل الحقوق (بما في ذلك التكاليف) هو ما لا يملك ضمانة تنفيذية خارجية وتلعب دوافع ونوايا الفرد فيه دورًا هامًّا[2]. وفي الواقع أن الفرد يلزم نفسه باحترام الأمر الأخلاقي بسبب دوافع داخلية شتى؛ من دون وجود ضمانة خارجية ملزمة له[3].

ويتبلور، بعد الاتفاق على تساوي المرأة والرجل في التكريم، السؤال الرئيس لهذا البحث هو: نريد أن نعرف هل توجد علاقة بين الجنس والفضائل أو لا؟ ويمكن تصوير هذه العلاقة بشكلين، ولذا يتحول السؤال السابق إلى سؤالين:

أ- هل إنّ قدرة الرجال والنساء على الوصول إلى طائفة من الفضائل متفاوتة؟ وهل إنّ النساء أكثر نقصًا من الرجال عقليًا أو جسديًا لتحصيل فضيلة الفضائل؟

ب- هل ثمة فضائل نسائيّة وأخرى رجاليّة؟

---

(1) على سبيل المثال انظر: ج. فارنوك، **فلسفة اخلاق در قرن حاضر**، ترجمة: صادق لاريجاني، ص68-80.

(2) وليم كي فرانكنا، **فلسفه اخلاق**، ترجمة: هادي صادقي، ص36.

(3) إحدى القضايا المهمة بهذا الخصوص، التميز بين النصوص الأخلاقية والحقوقية، ومن الطبيعي أن هذا التمييز يحتاج إلى ملاك قطعي، لكن بسبب انعدام الملاك الذي يتفق عليه الجميع، لذا لا يوجد تمييز قطعي يؤدي إلى تعيين الحد الفاصل بين الأخلاق والحقوق.

ولا تتوفر لدينا أجوبة علمية واضحة عن السؤال الأول كانت منذ القدم موضوعًا لمناقشات علماء الأخلاق.

ولفترات طويلة في تاريخ فلسفة الأخلاق الغربيّة، اعتبر هذا الفرض من المسلمات وهو أن موضوع الحوارات العلمية التي تدور حول الأخلاق هم الرجال. وربما يُظن في البداية أن سقراط أو أرسطو عندما كانا يتحدثان عن الفضائل، فإنهما كانا غافلين عن أصل شمولها أو عدم شمولها للنساء. بيد أن التنقيب أكثر في بعض ألفاظهما التي تطعن في المرأة، وترجيحهما المطلق للفضائل العقلية[1] وكذلك حصرهما للفضائل العلمية والأخلاقية في الأخلاق الذكوريّة وتضعيفهما للعواطف، يُثبت أنهما كانا يعتقدان بعجز النساء عن إدراك بعض الفضائل الإنسانية.

والشاهد الذي يمكن تقديمه على هذا المعتقد هو معارضة عدد قليل من الفلاسفة لهما في تلك الفترة والذين بقيت أقوالهم استثناءً في التاريخ، ومن بين هؤلاء اثنان من الرواقيّين الرومان هما سينكا وموسونيوس رافوس وقد تحدثنا سابقًا عن رأيهما حول تساوي الرجال والنساء في الفضائل.

وفي عصر التنوير، وفي خط موازٍ لاستمرار هذا الطراز من التفكير في فكر أشخاص كجان جاك روسو، بلورَ آخرون تدريجيًّا فكرة تساوي المرأة والرجل في الوصول إلى الفضائل الأخلاقية وتماثل فضائل الجنسين.

فقد كان روسو يصر على أن الأخلاق النسائية المناسبة هي تلك التي تتجسد في العناية بالزوج والتلطّف به وأنه لا بدّ من تربية الفتيات على القيام بأمور معينة لها علاقة بمحيط المنزل[2]. وقد أثار هذا الرأي سخط

---

(1) انظر: لورنس سي بكر، **تاريخ فلسفه اخلاق غرب**، ترجمة: مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، ص103؛ أرسطو، **اخلاق نيكوماخوس**، ترجمة: محمد حسن لطفي، ص31.

(2) جان جاك روسو، **إميل**، الفصل الأخير من كتاب **درباره سوفى**.

النسويّين المعاصرين له. وقد شهد القرن العشرون حضورًا دائمًا لأمثال هذه النظريات. فقد كان لورسن كلبرغ (1969) من الذين يؤمنون بعجز النساء عن الارتقاء الأخلاقي، وكان يرى أن ثلاث مراحل فقط من المراحل الست التي يصورها للرشد الأخلاقي، متاحة بالنسبة إلى النساء[1]. كما وذهب إلى أن التحكيم في المسائل الأخلاقية يتوقف إلى حد كبير على رشد إدراك الفرد ومعرفته، فما دام الفرد لم يصل إلى مرحلة إدراك الخير والشر ويتصرف على أساس هذا الإدراك، فإن عمله لا يتصف بكونه أخلاقيًا. وعلى ما تقدم، فإن كلبرغ عندما يرى أن تشخيص النساء لحسن السلوك أو قبحه لا يتجاوز حدًا خاصًا، فإن ذلك يعني أن رشد النساء الأخلاقي يبقى عند ذلك الحد أيضًا.

وبالمقابل كانت تسعى مجموعة في القرنين المذكورين لإرساء أسس مهمة في البحوث الأخلاقية، وذاك هو الاعتقاد بوحدة المدار القيمي للخلقيات الرجالية والنسائية وكانت النتيجة المهمة لهذه الأسس هي: أنه مع الاعتقاد بالتفاوت بين الرجل والمرأة في الفضائل الأخلاقية، فإن لكلا الجنسين القدرة على بلوغ قمة التعالي الأخلاقي؛ ولو تحركا في مدارين.

وكانت هذه الأسس تتعارض مع الفكر الفلسفي السابق الذي كان يقصر الفضائل الإنسانية على الفضائل العقلية، وأصبحت العواطف والأحاسيس وفق الأسس نفسها تتمتع بالقيمة نفسها التي للعقل والتعقل. والجدير بالذكر أن تيارين من الحركة النسويّة كانا في القرن العشرين بصدد وضع خاتمة لمقولة النقص الأخلاقي لدى النساء. وقد حاول التيار الأول أن يربي النساء بنحو يبلغن معه الأخلاق الرجالية، وهذه الرؤية كانت تبتني على الفرض المتقدم، أي ترجيح الأخلاق الرجالية. أما التيار الثاني فكان

(1) انظر: ريتا إل اتكينسون وآخرون، زمينه روان شناسى هيلكارد، ترجمة: محمد تقي براهني وآخرون، ج1، ص150.

يرى أن كلًّا من الرجل والمرأة ينتميان إلى ميدانين أخلاقيين متفاوتين وأن لكلا الميدانين فضائل أخلاقية مشابهة.

4-2- النظرية الدينية حول القدرة الأخلاقية للنساء

توجد بهذا الشأن في القرآن الكريم طائفة من الآيات يثبت بعضها بشكل عام وبعضها الآخر بشكل خاص تساوي المرأة والرجل في القدرة الأخلاقية.

1- الآيات التي يتحدث عدد منها عن السعادة الأخروية: وهي الآيات التي وُعد فيها البشر أو بصراحة أكثر النساء والرجال بجنة وسعادة واحدة[1].

ولما كانت السعادة الأخروية مرهونة بالعمل الأخلاقي[2]، فإن تصوير التساوي في السعادة في الآخرة (دخول الجنة والخلود فيها) يثبت إمكانية تحصيل النساء سُبل السعادة (حتى إذا كانت هذه السُّبل متفاوتة)، ويعني ذلك أن النساء قادرات على القيام بالعمل الأخلاقي وكسب الفضائل التي تمتلك القدرة على مساواتهن بالرجال لإيصالهن إلى السعادة.

ومن جهة، إذا كان لكل عمل أخلاقي وقيمي ثوابٌ، وكذلك لكل سلوك مخالف للقيم عقابٌ وكان الرجل والمرأة مسؤولين على قدم المساواة عن الأعمال القيمية من جهة أخرى، فلا يوجد مبرر لإثبات أن النساء أقل قدرة على بلوغ السعادة. فكيف يمكن أن نقول إن النساء قد كُلّفن كما الرجال بالوصول إلى درجة هن بشكل ذاتي أقل قدرة على الوصول إليها؟ وأساسًا يبرز هنا هذا السؤال وهو: هل إنّ تساوي النساء بالرجال بحاجة إلى دليل أم إثبات اللامساواة؟ وكما يبدو فإن الأصل هو تساوي البشر ونفي ذلك يحتاج إلى دليل كافٍ وليس العكس. وطرح العجز

---

(1) مثل: سورة هود: الآيات 106-108؛ سورة النازعات: الآية 40.

(2) ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (سورة المدثر: الآية 38).

الأخلاقي الذاتي للمرأة وإثباته إما أن يحصل بمساعدة دليل عقلي أو أن يوجد عليه دليل شرعي قطعي.

وهذا في حين نحن نعرف أن المساواة تُدعم ويتم التشديد عليها بمساعدة الأدلة الكلامية كمبدإ عدالة الخالق، والمساواة في التكليف، وكذلك المساواة في الثواب والعقاب ووحدة الأغراض من خلق الإنسان مثل العبودية. وواضح أنه في غضون ذلك لا يوجد استقراء تام يثبت نيل الرجال للمراتب الأخلاقية والسعادة أكثر من النساء. ومن ناحية أخرى إذا كان المخلوق عاجزًا عن تحصيل السعادة بمقتضى التكوين الإلهي، فإنه لا يستحق التوبيخ على أدائه الضعيف لعدم صدور ذلك عن إرادة حرة.

ولا بدّ من القول لأدعياء اللامساواة الذين يستندون إلى روايات ضعيفة توبّخ النساء وتلومهن على عدم بلوغ درجات السعادة: إنه إذا كانت قدرة النساء أقل بشكل ذاتي، فلا معنى لتوبيخهن ولومهن؛ وبالخصوص أن رحمة الله ومغفرته تسبق دائمًا عقوبته.

2ـ آيات أخرى تعتبر أن القدرة على التشخيص، وامتلاك الدوافع نحو الفضائل والرذائل والاختيار والإرادة هي من مختصات الإنسان، مثل:

﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴾[1].

﴿ هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَـٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ... إِنَّا هَدَيْنَـٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾[2].

وإذا توقف القيام بالعمل الأخلاقي على هذه الأمور فقط وكانت هذه الأمور تحت تصرف كل إنسان، فيكون كل من النساء والرجال قادرين على

(1) سورة الشمس: الآيتان 7ـ8.

(2) سورة الإنسان: الآيتان 1 و3.

القيام بالعمل الأخلاقي. وتعطينا الآيات التي تثبت وجود القدرة مضافًا إلى الآيات التي تحدد ثوابًا وعقابًا مماثلًا للرجال والنساء، ملاكًا للمساواة. ونقض هذه المسألة، يحتاج إلى نظرية متكاملة، أو آية صريحة أو أدلة روائية قطعيّة.

4ـ3ـ الفضائل الرجالية والفضائل النسائية

تتحدث نصوصنا الدينية عن قيم متساوية للنساء والرجال، فالرجال والنساء مكلفون على حد سواء بتطبيق قيم مثل العدالة، والصدق، والأمانة، والتضحية، والإنفاق، والصبر والمداراة، وتجنب الرذائل كالظلم، والتهمة، والغيبة، والأعمال المنافية للعفة والبخل والحسد؛ ولكن من الواضح أن العمل الأخلاقي يبرز في ثلاثة مجالات هي الفكر، والعواطف والسلوك. وتفاوت الرجال والنساء في الميادين الثلاثة هذه ـقلة أو كثرةـ يؤدي إلى الاختلاف في القيم الأخلاقية على أساس الجنس كما ويفضي إلى إيجاد الفرق بين الرجل والمرأة في القدرة على العمل الأخلاقي[1]. وتأسيسًا على ذلك فإن الاعتقاد بقيم وسلوكيات متفاوتة للرجال والنساء هو نظرية يمكن الدفاع عنها في الفكر الإسلامي.

وطبعًا لا يمكن بشكل قطعي ودقيق بيان كم من التفاوتات السلوكية الرجالية والنسائية ذات جذور طبيعية؛ ذلك أن بني البشر يصوغون سلوكهم متأثرين بالثقافات والمعايير الأخلاقية الحاكمة على محيطهم الاجتماعي، ويمكن أن يعاد إنتاج هذه السلوكيات عبر الأجيال وفق مبدإ قابلية الإنسان للتعلم. فتارة تمجد بيئة ثقافية سلوكًا ما كفعل نسويّ أو رجاليّ، ولكن لا تفعل بيئة ثقافية أخرى مثل ذلك الشيء. وبناءً على هذا، تعرّف المجتمعات المختلفة قيمًا متفاوتة وكذلك تبدّل قيمًا متفاوتة إلى سلوكيات كما تشاء وتحت تأثير عوامل أخرى غير الخلفيات الجسمية والنفسية. وفي المجتمع

---

(1) أشرنا إلى موارد من ذلك في الفصل الثالث.

الديني أيضًا، يكون الدين أحد المصادر المهمة لتعريف السلوك الصحيح من غيره كما إن التعليم الديني منبع لوضع المعايير.

وعلى هذا الأساس تمتلك النصوص الأخلاقية للدين الصلاحية الكافية لإثبات القيم الرجالية أو النسائية، كما تسعى مرجعية الدين في النظام التربوي للأسرة والمجتمع لتدوين السلوك الرجالي والنسائي الصحيح في الفتيات والفتيان على أساس القيم الإلهية تلك[1].

إضافة

تنسب في علم النفس العام فوارق سلوكية كثيرة إلى الرجال والنساء. فكمثال توصف النساء بأنهن عاطفيات أكثر والرجال أكثر ميلًا إلى الخشونة، ويقال إن الرجال أكثر اهتمامًا بالجنس والنساء أكثر تمسكًا بالقضايا الأخلاقية، كما وتوصف النساء في بعض الأحيان بأنهن حسودات، وفضوليات وخياليات والرجال بأنهم اقتصاديون[2]. وقد أصبح مسلمًا به بفضل الأبحاث الحديثة التي أجريت لتفنيد علم النفس الفارق، أن بعض الجينات (إلّا عندما تكون الجينات على الكروموسوم X)، والهرمونات والعناصر الدماغية تؤدي إلى اختلافات في السلوك. ومن الاكتشافات المسلّمة في هذا الخصوص العنف والخشونة عند الرجال وسلوكياتهم الجنسية والسلوكيات المتصلة بالدورة الشهرية لدى النساء[3].

---

(1) بحسب النظرية الإسلامية لا يستطيع العقل الإنساني إصدار الأحكام حول تفاصيل العمل دائمًا على الرغم من قدرته المحدودة على إدراك حسن الأفعال وقبحها، واستنادًا إلى القواعد الكلامية مثل قاعدة اللطف التي تعتبر أن الأحكام الشرعية ألطافٌ في الأحكام العقلية، فإن الشريعة جاءت لتساعد العقل فبينت كل صغيرة وكبيرة بشأن الأخلاق. وكرّس جزء من هذه الموارد لبيان القيم الرجالية والنسائية.

(2) انظر: شارون بيغلي نيوزيك، «چرا مردان و زنان متفاوت فكر ميكنند»، ترجمة: مرسده سميعي، نشرة المجتمع السليم، العدد 21، ص55.

(3) وللمزيد انظر: جانيت شبلي هايد، روان شناسی زنان: سهم زنان در تجربة بشری، ترجمة: =

وتشاهد نظريات متباينة في فهم الحركة النسويّة لمسألة العلاقة بين الأخلاق وبين الجنس أيضًا، فقد نشر بعض الراديكاليين أثناء الموجة الثانية من الحركة النسويّة أول آرائهم النظرية بهذا الشأن والتي تقول إن النساء هن أكثر تفوقًا من الناحية الأخلاقية وذهبوا إلى أن الثقافة النسويّة بوصفها ثقافة الأحاسيس أو العواطف والعلاقات الشخصية، كان ينبغي أن تصبح الثقافة الغالبة[1].

ومع معارضة النسويّين الراديكاليين لكيان الأسرة والأمومة، كان بعضهم يبجِّل دور الأمومة ويرى أن هذه الميزة النسويّة الخاصة والحصريّة هي التي تصبح منشأ للخصال النسويّة الإيجابية واختلافهن الجوهري مع الرجال[2].

أما النسويّون ما بعد الحداثيين فيحترمون الاختلاف كثيرًا ويعتقدون بأن اتجاهات النساء الأخلاقية متفاوتة وأشاروا بكلمات (أخلاق العناية (ethics of care) أو الأخلاق النسويّة) (female ethics) إلى هذه الفوارق. ويعتبرون التعاطف (sympathy) والشفقة مصاديق لهذه الأخلاق. وبالمقابل يقولون إن الرجال يتحلّون بالأخلاق النابعة من العدالة أو الأخلاق القائمة على الحقوق. وفي هذه الأثناء تعتقد طائفة أن أصل الأمومة في النساء، هو مجموعة عوامل بيئيّة تتجاوز الأمومة وعدّ آخرون الثقافة جذرًا لهذه الأخلاق.

ويُعدّ كارل غليغان أحد المنظرين المشهورين للقيم النسويّة في الاتجاه النسوي الأخير. ويرى غليغان أن للأخلاق النسويّة نقطة مركزية مهمة وهي أنهن يجدن أنفسهن بين اهتماماتهن الشخصية ومتطلبات الآخرين. ويطرح

= أكرم خمسة، ص327ـ337.

(1) حميرا مشير زادة، از جنبش تا نظريه اجتماعى: تاريخ دو قرن فمينيسم، ص288.

(2) المصدر نفسه، ص286.

نيل نودينغنز وهو منظّر آخر الأخلاق النسويّة كمرادفة لأخلاق العناية[1]. وتوضح إليزابيت بورتر في كتابها الفرق بين الأفق الأخلاقي الذي محوره الرعاية والنظرية الأخلاقية التي تتمحور حول العدالة.

وتبين بورتر بشفافية أن الأخـلاق النسويّة أو أخـلاق الرعاية هي هامشية، وغير رسمية، وقائمة على تقبُّل المسؤوليات الاجتماعية وتدور حول محور الارتباط. بالمقابل، الأخـلاق الرجالية أو الأخـلاق النابعة من العدالة، هي شمولية، ومبتنية على الاهتمام بأصل أي شيء وتجنب الهوامش والقرائن، ورسمية، وتقوم على الحقوق الفردية ومستقلة وعقلانية[2].

الأسئلة

1ـ ما المقصود من المساواة؟ قدّم نقدًا لها.

2ـ ما هي العلاقة بين أزمة الهوية ونظرية المساواة؟

3ـ هل إنّ جميع الوظائف الخاصة بالرجال والنساء طبيعية؟ وإذا كانت طبيعية فهل هي غير قابلة للتغيير؟

4ـ ما هو دور التعليم والتنشئة الاجتماعية في نظرية المساواة؟

5ـ اذكر دليلين لإثبات نظرية التناسب.

(1) Elisabeth Porter, **Feminist Perspectives on Ethics**, p8.

(2) Ibid, p13.

المبحث السابع
النسويّة(1)

تشير كلمة «feminism» إلى النظرية التي تعتقد بأن النساء اضطهدن أو أنهن مررن بظروف غير متكافئة بسبب أنوثتهن. وتقديم بحث مترابط حول

---

(1) ترجمة الكلمات عن كتاب «موسوعة النظريات النسويّة» تأليف مغي هام وسارة جامبل. female: كلمة مخصصة في النظرية النسويّة للجانب البيولوجي للفارق الجنسي فقط ومعناها: أنثى، وبالمقابل feminine تعني نسوي وتطلق على التركيبة الاجتماعية للمرأة، (المقصود من التركيبة الاجتماعية للمرأة، الأبعاد النسويّة التي تتجسد في ظاهر المرأة أو سلوكها بتأثير الثقافة والمجتمع). feminism: اصطلاح يستخدمه بعض النسويّين لتوصيف أيديولوجية فوقية جنس المرأة.

femininity: كلمة توضح أنثوية تركيبة المجتمع وتعبر عن امتلاك المرأة للجاذبية الجنسية بالنسبة إلى الرجال. feminisms: هذه الكلمة تشير إلى المدارس التي يعتبر مؤيدوها أنفسهم نسويين والذين يقدمون تفاسير متنوعة عن أسباب الظلم الذي يلحق بالنساء وسبل الخروج من الوضع المذكور.

feminist: هذه الكلمة مثل الكلمة feminism ليس لها تعريف واحد؛ إذ إن لكل نسويّ تفسيرًا مختلفًا عن وضعية المرأة وأسباب وسُبُل حل المشاكل التي تنتجها هذه الوضعية، وتشير هذه الكلمة إلى الأشخاص وليس إلى المدارس الفكرية لكن جميع النسويات متفقات على أن النساء تحتل موقعًا متدنيًا في المجتمع وأنهن مضطهدات، كما إنّهن يعتقدن أن حالة التمييز أو الاضطهاد هذه سببها الجنس الذي ينتمين إليه (ولمعلومات أوفى انظر: سوزان جيمس، **فمينيسم ودانش هاى فمينيستى**، ترجمة: عباس يزداني، ص81؛ باملا أبوت وكلور والاس، **درآمدى بر جامعه شناسى زنان-نكرش هاى فمينيستى**، ترجمة: مريم خراساني، ص245؛ ريك ويلفورد، **فمينيسم: ايدئولوژى هاى سياسى**، ترجمة: م. قائد، ص346.

الحركة النسويّة ليس بالأمر اليسير جدًّا؛ ذلك أن الحركة النسويّة لا تُعد مدرسة فكرية منسجمة ولذا من الأفضل أن نتحدث عن نسويّين بدلًا من الحديث عن اتجاه واحد اسمه النسويّة. وعلى كل حال، فإن التعرّف على هذا التيار الفكري هو بمثابة فهم لغَريم للأفكار الدينية الأصيلة حول المرأة والأسرة ولهذا السبب تُعدّ معرفته ضرورية.

وتختلف الآراء إلى حد ما حول تاريخ ظهور النسويّة. فبعضٌ يعتقد أن التاريخ الرسمي لانطلاقة الحركة النسويّة يتحدد من خلال المؤلفات التي نُشِرَ اعتراض على وضع المرأة. وما عدا مُؤَلف أو مُؤَلفين، فإنه قد نُشِرَت مثل هكذا مؤلفات لأول مرة في عقد 1630 واستمر كتيار متواصل لـ150 عامًا بعد ذلك. ومنذ عام 1780 وحتى الآن تبلورت كتابات الحركة النسويّة بشكل مسعى مهم وجماعي أكثر من ذي قبل[1].

وفي بالمقابل، ثمة أفراد يعتقدون بحق بأن كُتّابًا ظهروا على طول تاريخ الفلسفة تحدوا صورة نمطيّة عن الجنوسة وقدموا صورًا مختلفة عن المرأة، ولكن لم تنتهِ نتاجاتهم بحدث واحد.

ويرى هؤلاء أنه ليس من الصواب عَدّ ذلك من دون تروٍّ من النظريات النسويّة المعاصرة[2]. وبحسب هذا الرأي فإن أواخر القرن الثامن عشر لم تشهد سوى تنام تدريجي لحركة من البحث الفلسفي كانت تهدف إلى تحرير المرأة وحَسب. وأن كلمة النسويّة لم تظهر إلى الوجود إلّا في نهايات القرن التاسع عشر[3].

وما عدا كتابات مري إستيل في القرن السابع عشر، فإن الشرارة الأولى

---

(1) جورج ريتزر، **نظريه هاى جامعه شناسى در دوران معاصر**، ترجمة: محسن ثلاثي، ص464.

(2) سوزان جيمس، **فمينيسم ودانش هاى فمينيستى**، ترجمة: عباس يزداني، ص82.

(3) المصدر نفسه.

كانت قد أطلقتها مري ولستون كرافت وقد نقدت كرافت بشدة وجهات نظر لأفراد من أمثال جان جاك روسو وكانت تعتقد بتساوي المرأة والرجل في القدرات العقلية.

وفي الوقت ذاته الذي كانت تؤكد فيه على قدرات المرأة العقلانية كانت تتحدى أن يكون السبب في دونيّة المرأة هو الاختلافات الجسمية والنفسية بينها وبين الرجل وكانت ترى أن أنثويّة المرأة قبل أن تكون معلولًا لعلة بيولوجيّة، هي نتاج للثقافة والتعليم ولهذا السبب كانت تشدد على ضرورة التعليم العقلاني للنسوة[1]، وقد أطلق على كتابها الذي يحمل عنوان «استيفاء حقوق النساء» اسم إنجيل الحركة النسويّة.

بعد ذلك تكللت هذه النقاشات مع مساع أخرى بظهور تيار النسويّة الأكثر تنظيمًا وتمركزًا في عام 1850[2].

ويمكن طرح الحركة النسويّة ضمن أطر مختلفة ويوجد على الأقل إطاران مهمان لذلك: الأول هو إطار الموجات النسويّة والإطار الثاني هو الاتجاهات النسويّة.

1ـ الموجات النسويّة (feminist waves)

يرصد أكثر الكُتّاب موجتين للحركة النسويّة فيما يذهب بعضٌ إلى وجود موجة ثالثة لها.

وقد استُخدم تعبير «الموجة» للإشارة إلى حالة المد والجزر التي مرت بها الوقائع التي حدثت في تاريخ الحركة النسويّة، وكانت النقاشات

---

(1) المصدر نفسه.

(2) انظر: باتريشيا ميدو لنغرمان، نظريه فمينيستى معاصر: نظريه هاى جامعه شناسى در دوران معاصر، ترجمة: محسن ثلاثي، ص464.

النسويّة نشطة جدًّا في بعض الأحيان كما شهدت فترة أفول أحيانًا أخرى. وقد اعتبرت الموجة الأولى للنسويّة بمثابة الحراك الأول؛ أي فعل جماعي على أساس هوية مشتركة[1]، أما انطلاق الموجة الثانية فكان متزامنًا مع ظهور تنظيرات الحركة النسويّة.

وقد حاولت الحركة النسويّة في هذه الفترة صياغة نظريات لها وكان يوجد في كل واحدة من هذه الموجات خطابٌ غالبٌ أي أنه كان ثمة اتجاه أكثر نشاطًا في ميادين الكفاحات أو الحوارات، ونحن نسعى في هذه الدراسة إلى بيان المعالم أو الشعارات الرئيسة للخطاب الغالب في كل موجة.

1_1_ الموجة الأولى

مرّ الغرب بتحولات عدّة وقد انبثقت الحركة النسويّة إلى الوجود من خضم تلك المُتغيرات، وقد كان الإعراض عن المفاهيم الكنسيّة، ومن بينها أن الإنسان شرير بشكل ذاتي، والخطيئة الأولى، ومسؤولية حواء كامرأة عن إخراج رمز الذكورة أي آدم من الجنّة وحيازة قدرة العقل البشري على أهمية واستقلال للارتقاء بمناحي الحياة المختلفة، من التحولات المعرفيّة، والفلسفيّة والكلامية، وكانت ثمة نساء تؤمنَّ بأن الفكر، والمعرفة والعقل لا جنسيّة لها[2]. ولهذا كن يطالبن باعتبارهن موجودات متساوية مع الرجال من الناحية العقلية. مضافًا إلى هذه التحولات، كان لظهور الصناعات الضخمة أيضًا تأثيرٌ مزدوجٌ على وضع المرأة. فمن جهة، اتخذ مفهوم المجتمع أو المجال العام بصفته مكانًا لتجمع الثروة والسلطة معنى آخر مع ظهور المصانع، وكان نشطاء الحركة النسويّة يوحون للنساء بالشعور بالغبن

(1) حول هذا الموضوع انظر: حميرا مشير زادة، «زمينه هاى پيدايش فمينيسم در غرب»، مجموعة مقالات «اسلام وفمينيسم»، ص505.

(2) ريك ويلفورد، فمينيسم: ايدئولوژى هاى سياسى، ترجمة: م. قائد، ص354.

والقصور، فضلًا عن حثّهن على تولّي إدارة المنزل. ومن جهة أخرى، توفرت عن طريق مكننة الصناعة، إمكانية ممارسة النساء لفئة من الحِرَف مثل صناعة النسيج، والطباعة والوظائف الخدميّة.

وكانت الأحداث السياسية-الاجتماعية كظهور الحركات الشعبية من الممهدات لهذه التوجهات. ويمكن الإشارة من بين ذلك إلى الحركات والثورات التي أدت إلى زوال الحكومات الدكتاتوريّة مثل حركة الزنوج أو مناهضة العنصريّة وحركة مكافحة المشروبات الكحوليّة، وقد أعدّ توفر جوّ ديمقراطي، وفكرة حقوق مواطنة متساوية ومواكبة النساء للحركات الاجتماعية، المرأة لبدء حراك جماعي[1]. وفي مطلق الأحوال، عُدّت الموجة الأولى من الحركة النسويّة ليبرالية، لتزامنها مع شيوع مبادئ هذه الفلسفة. وللتمييز بين هذا التيار والتيار النسويّ الذي ظهر بعد الحرب العالمية الثانية وبالأخص في أميركا، أطلق عليه اسم الحركة النسويّة الليبراليّة الأولى.

وكانت الحركة النسويّة الليبرالية تتحدث عن الحقوق والمساواة وكان يودّ روادها التقريب بين نتائج التساوي والاختلافات بين المرأة والرجل وكانوا لا يحاربون دور الزوجة والأم، إلّا أنهم في الوقت نفسه الذي كانوا يعتقدون فيه بأهمية هذه الأدوار بالنسبة إلى المرأة، كانوا يذهبون إلى تساوي المرأة والرجل في الحياة الاجتماعية[2].

وانطلاقًا من إيمانهم بالمبادئ الليبرالية، يعتقد النسويّون الليبراليّون

---

(1) ولمعلومات تفصيلية انظر: حميرا مشير زادة، **از جنبش تا نظريه اجتم اعى: تاريخ دو قرن فمينيسم**؛ أيضًا: حميرا...، «**زمينه هاى پيدايش فمينيسم در غرب**»، مجموعه مقالات «اسلام وفمينيسم»، ص505.

(2) انظر: أليسون جگر، «**چهار تلقى از فمينسم**»، النشرة المرجع، مقالات ومواضيع مختارة حول النسويّة، ترجمة: س. أميري، ص120؛ سوزان جيمس، **فمينيسم ودانش هاى فمينيستى**، ترجمة: عباس يزداني، ص86_89.

بتساوي المرأة والرجل ذاتيًّا وإنسانيًّا. وكان هدفهم الرئيس تطبيق مبادئ الاستقلال التحريرية والفردية بشأن المرأة ومساواتها في ذلك مع الرجل؛ بمعنى أنه لا ينبغي أن تُقرّ القوانين حقوقًا للنساء أقل من حقوق الرجال، كما كانوا يطالبون بحقوق متساوية على أساس تساوي المرأة والرجل في القدرة العقلية[1].

والأمر المهم هو أن ظهور الدول الديمقراطية عزّز من فكرة حقوق المواطنة ومن بين الامتيازات التي حازت على اهتمام النسويّين حق التصويت. فناضلت المرأة في تلك الفترة وأكثر من أي وقت آخر للحصول على هذا الحق. ومن جهة ثانية كانت الكثيرات من النسوة يعتقدن بأن إدمان المسكرات هو منشأ للعديد من صنوف العنف التي كانت تصدر من الرجال ضد النساء، لهذا السبب ارتبط اسم الحركة النسويّة بهاتين القضيتين ارتباطًا وثيقًا، وقد نهض عدد لا يستهان به من هؤلاء النسوة للكفاح على أساس تعاليم الإنجيل، وبالطبع لا تشعر الحركة النسويّة اليوم بالرغبة في إحياء اسم وذكرى هؤلاء النسوة من أمثال فرانسيس ويلارد واللاتي نجحن بعد كفاح طويل في الحصول على حق الاقتراع ومكافحة الإدمان على الكحول[2]. وقد حصلت النساء الأمريكيات في عام 1920 على حق الاقتراع وبعد حصولهن على هذا الحق الذي استحوذ على كل اهتمام الحركة، أخذت هذه الموجة النسويّة بالأفول[3].

1ـ2ـ الموجة الثانية

يعود نشوء الموجة الثانية من النسويّة إلى أواخر الستينات وأوائل

---

(1) المصدر نفسه، ص21ـ22.

(2) ولمعلومات أوفى انظر: دايانا باسنو، فمينيسم، راه يا بيراه؟، ترجمة: محمد رضا مجيدي.

(3) منحت المرأة حق المشاركة في الانتخابات في نيوزلندة عام 1893، وفي فنلندة عام 1906 وفي إنجلترا عام 1918 (انظر سوزان جيمس، فمينيسم ودانش هاى فمينيستى، ترجمة: عباس يزداني، ص82).

السبعينات. وقد تزامن نجاح الحركة النسويّة في انتزاع الاعتراف رسميًا بحق النساء في التصويت في الموجة الأولى مع الحربين العالميتين، وقد عصفت الحرب بآمال الشريحة النسويّة وأهدافها فتخلّت المرأة بشكل مؤقت عن تلك الأهداف ووقفت إلى جانب الرجل من أجل أهداف أخرى مشتركة. ولذا فقد دخل الكثير من النسوة إلى المصانع من أجل الحفاظ على حركة عجلة الاقتصاد واستمرار دورانها.

من هنا، تُعد الفترة بين 1920ـ1960م فترة أفول النسويّة على الرغم من النشاطات التي كان يمارسها عدد قليل من النسويّات، وفي تلك الفترة نفسها دخل الساحة الثقافية كتاب «الجنس الثاني» لسيمون دي بوفوار (1949) وتبعه كتاب «غموض الأنثى» لبيتي فريدان (1963) بأدبيات جديدة. وقد ناقشت المؤلفتان في هذين الكتابين مواضيع كموقع المرأة في البيت والأسرة، ونظام الزواج والعلاقة القانونية بـالأزواج، والعمل المنزلي، ودور الأمومة، والأسس السيكولوجيّة والسلوكيّة الخاصة بالمرأة، والحركات الإصلاحية المهتمة بحل قضايا المرأة وقضايا أخرى عدّة.

وفي هذه الفترة أيضًا، كانت توجد تيارات في الحركة النسويّة لا تلتقي في كثير من آرائها؛ لكن الخطاب الغالب كان للحركة النسويّة الراديكالية في هذه المرحلة، وليس بخافٍ أن الحركة النسويّة الليبرالية كانت أكثر نشاطا وتأييدًا في الولايات المتحدة الأمريكية. وقد أطلق على الحركة النسويّة الليبرالية في هذه المرحلة اسم النسويّة الليبرالية الثانية تمييزًا لها عن التيار النسويّ الليبرالي الأول.

ونحن نبين هنا الشعارات والقضايا المهمة التي طرحتها الحركة النسويّة في هذه الفترة من دون توضيح العلاقة الدقيقة بين هذه الشعارات أو الاستراتيجيات والاتجاهات التي تبنتها وسوف نترك ذلك إلى بحث الاتجاهات النسويّة.

1ـ2ـ1ـ التحليلات، والتوضيحات والاستراتيجيات

1ـ لقد شعرت الحركة النسويّة في هذه المرحلة بافتقارها إلى «النظرية» أكثر من أي شيء آخر، لذا نظّرت وبنت المفاهيم حول القضايا المهمة.

2ـ ثمّ استفادت من هذه النظريات والمفاهيم في التحليلات تارة، وفي تبيين ووضع اليد على أسباب الأوضاع الراهنة للمرأة تارة أخرى وثالثة في الاستراتيجيات.

3ـ طرحت في هذه المرحلة نظرية مهمة عُرفت بـ«نظرية السلطة الأبويّة (البطريركية)». والمقصود من السلطة الأبويّة هو البناء والوضع الذي تخوض المرأة من خلاله تجربة اللامساواة سواء في الإطار العام أو في النطاق الخاص، ويشمل النطاق الخاص علاقات المرأة الخاصة في مسائل الزواج أيضًا.

والهدف من طرح كلمة «السلطة الأبويّة» هو الاطلاع على أخص الروابط في التحليل النسويّ. وفي الواقع نقل هؤلاء محل النزاع من سلطة الرجل في الحياة الاجتماعية إلى السلطة الأبويّة ليتم كذلك رصد «الاضطهاد المنزلي».

وبعبارة أخرى: كان يعتقد النسويّون بأن السلطة الأبويّة نظام يبدأ من الأسرة ويتواصل أيضًا في دائرة المجتمع وأن هذا النظام يستخدمه كل الرجال ضد كل النساء من أجل هيمنة أكثر.

4ـ من الصياغات الأخرى المهمة للمفاهيم في هذه الفترة التفريق بين الجنس والجنسانيّة. فبعد ذلك بدأت تُستخدم كلمة «sex» للإشارة للجنس واستعملت كلمة «gender» بدقة أكبر للإشارة إلى الجنسانيّة (النوع الاجتماعي). والمراد من الجنس تلك المجموعة من الخصائص النسائية ذات المنشإ البيولوجي؛ كالحمل والولادة بينما المقصود من الجنسانيّة

كل الخصائص والسلوكيات التي صنعتها الأسرة، والمجتمع والثقافة باسم «النسائية» وفرضتها على المرأة[1]. ومن هذه الخصوصيات المصطنعة أن النساء عاطفيات أكثر، ودور الأمومة وميل النساء إلى الطاعة!

5ـ أحد الشعارات المهمة في المرحلة المذكورة هو: «أن الأمور الشخصية سياسية». والمقصود الأصلي من الشعار هو القضاء على الخوف عند المرأة من طرح مشاكلها الشخصية، والحؤول دون قيام المرأة بابتكار شخصي لحل قضاياها، وإزالة الدوائر الخاصة التي تتعرض في نطاقها النساء للاضطهاد بسهولة أكثر، وتعميم الحلول من خلال الاستفادة من التجارب الشخصيّة للأفراد والاستفادة من الأساليب السياسية والثورية لحل مشكلات المرأة.

6ـ كانت تُعد المثليّة إستراتيجية مهمة في هذه المرحلة، ولم تكن المثليّة مطروحة في حدود العلاقات الجنسية فقط وإنما كانت تستخدم هذه الفكرة للإشارة إلى تأكيد النسويّين على منع الرجال من الحضور في الحركة النسويّة، فقد كان يتم غالبًا دعوة النساء إلى التنظيمات النسويّة في هذه المرحلة.

كان الفرض المسبق لهذه النظرية يقول إن النساء بشر أفضل بالقياس إلى الرجال، وأنهن يمتلكن خصائص أخلاقية مفضّلة؛ وأنهن يدركن بعضهن أفضل من موقع المرأة وأن علاقات الصداقة بينهن ليست كالصداقة بين الرجال التي تقوم على التنافس؛ بل هي مبنيّة على التعاطف[2] وكان المطروح خلف هذه الدعوة إلى المثلية، شعار أختيّة (sisterhood) جميع

(1) انظر: مغي هام وسارة جامبل، **فرهنگ نظريه هاى فمينيستى**، ترجمة: فيروزة مهاجر ونوشين أحمدي خراساني وفرخ قره داغي، ص181ـ183، 398.

(2) ضمّت النسويّة في موجتها الثانية توجهات ذكورية مبتنية على ترجيح الصفات الذكوريّة إلى جانب النظرية القوية جدًا التي تنص على تفوق جنس المرأة، ويقابل كلمة «محورية الأنثى» بالإنجليزية كلمة «genocentric»، و«محورية الذكر» «androcentric».

نساء العالم من جهة، وضرورة السلوكيات المثليّة على جميع الصُّعد حتى العلاقات الجنسيّة من جهة أخرى.

7ـ في هذه الفترة، كان التحرك العملي الذي بدأ والمشابه للحركة المطالبة بحق التصويت، هو استنفار النسويّين لكامل طاقاتهم من أجل تقنين حق الإسقاط. وقد طرحت هذه الفعالية في سياق نظرية «ملكية النفس» وحق التحكم بالجسد، وتساوي الرجال والنساء في الميول الجنسية وحق إشباع الغريزة الجنسية من دون قيد أو شرط.

8ـ وأكثر من هوجم في هذه المرحلة، هو الزواج والأسرة الطبيعية (الأسرة المكونة من رجل وامرأة يعيشان معًا على أساس علاقة قانونية) بمعارضة، فالأسرة في نظر نسويّي الموجة الثانية هي المكان الأول الذي تضطهد فيه المرأة والذي تستغل في محيطه النساء لظروفهن المعاشية والذي يحولهن إلى تابعات للرجل[1].

وعلى كل التقديرات، هيمنت على الموجة الثانية من النسويّة نساء حرصنَ على إعادة بحث النظريات الاجتماعية ونظريات التحليل النفسي على ضوء تجاربهن الشخصية ثم طرح نظريات مرة أخرى من وجهة نظرهن كنسوة. والنسويّة وإنْ بدت في هذه المرحلة أقل وحدة وانسجامًا من المقاطع الأخرى، بسبب اتساع المشاريع المشاريع الفكرية التي كانت محلّ اهتمام، وعمق الانتقادات، إلّا أنها كانت أكثر اقتدارًا من الموجات النسويّة السابقة»[2].

---

(1) سوزان جيمس، **فمينيسم ودانش هاى فمينيستى**، ترجمة: عباس يزداني، ص91؛ باملا أبوت وكلور والاس، **جامعه شناسى زنان**، ترجمة: منيجة نجم عراقي، ص291ـ292.

(2) أليسون جگر، **«چهار تلقى از فمينسم»**، النشرة المرجع، مختارات من مقالات ونصوص حول النسويّة، ص20؛ سوزان جيمس، **فمينيسم ودانش هاى فمينيستى**، ترجمة: عباس يزداني، ص95.

ويذهب بعض الباحثين في قضايا المرأة إلى أن الثورة الجنسيّة وباقي التحولات التي اعترت وضع المرأة، كانت غالبًا وليدة للموجة الثانية من النسويّة[1].

1ـ3ـ الموجة الثالثة

تبلورت الموجة الثالثة من النسويّة على أرضية ظهور التيار المابعد الحداثي ولهذا السبب فإن الحديث عن الموجة الثالثة بمثابة تيار واحد هو أمر غير ممكن. ولغرض فهم الموجة الثالثة من النسويّة التي هي ما بعد حداثية يلزم تبيين الفضاء المابعد الحداثي. وتوضيح هذا الفضاء ليس بالأمر السهل؛ لأنه متناقض جدًّا ويتمحور حول التفاوت. وعلى هذا الأساس نحن نسعى لتوضيح خصوصياته باختصار:

فالما بعد الحداثية، فضاء نشأ في العقود الأخيرة؛ على الرغم من أن بعضًا على اعتقاد بأن نيتشه كان أول من أعلن عن ولادته التدريجيّة من خلال انتقاداته التي اشتهر بها أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. والمنحى البعد حداثي، هو منحى نقدي وتتوجه انتقاداته إلى الحداثة وكل وعود العصر الحديث لتحرير البشر وراحتهم. والأفراد الذين أعطوا الأفكار البعد حداثية شكلها عديدون وهم طرحوا وجهات نظر متنوعة وبسبب التفاوتات الواضحة بين وجهات نظر هؤلاء يلزم للتعرف على المرحلة البعد حداثية دراسة كل شخص مع كتبه على حدة إلّا أنّ هذا الأمر غير ممكن في الكتاب الحالي.

وقد لمعت أسماء لشخصيات مهمة في المرحلة البعد حداثية كجاك دريدا، وميشال فوكو، وجان فرانسوا ليوتار، وجان بودريار، وهم مفكرون فرنسيون، وريتشارد رورتي، وألسدير مكنتاير، وتوماس كون، وپول فايرابند

(1) توني غرنت، زن بودن، ترجمة: فروزان كنجي زادة، ص61ـ62.

(وهم مفكرون إنجليز) وفيتكنشتاين المتأخر[1]. وفي ما يأتي نقاط مهمة تضمنتها كتب المفكرين المذكورين.

1ـ أحد الاعتراضات المهمة على الرؤية البعد حداثية، هو إيمانها بضرورة النقد الدائم[2]. فالبعد حداثيون ليسوا بصدد تقديم نظرية محددة وهم بالأساس يعارضون «التنظير»، ويرون أن وظيفة المفكر هي النقد الدائم لوجهات النظر؛ أي أن نقد النظرية نفسه هو الأساس عندهم، وليس النقد للوصول إلى نظرية بديلة.

2ـ يعارض البعد حداثيون النظريات الكبرى في جميع المجالات الاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والثقافيّة، والعلميّة، والفلسفيّة، والسياسيّة ...إلخ، وهم يعتقدون أن آراء عصر الحداثة مشحونة بـ«السرديات الكبرى» (meta narrative) والنظريات العامة؛ كما إنّه قد أُعطيت للبشر في هذه الحقبة وعود كبرى عن التحرر، والراحة، والقضاء على الفقر والجوع...إلخ. ، والتي لم يتحقق أي منها، ولهذا السبب ينتقد المابعد الحداثيون عصر الحداثة.

3ـ الما بعد الحداثيون على اعتقاد أن مجموعة فقط حملت في عصر الحداثة مسؤولية إنتاج العلم وبالاتجاه الذي كانت تريده. فالفلاسفة وعلماء الاجتماع كانوا ذوي قدرات عقلية تخصصية وكان لهم حق التحليل والتبيين، لكن الفلاسفة والمفكرين كانوا دائمًا يتكلمون بما تريده الحكومات بسبب ارتباطهم بها[3]؛ بينما العقل الجمعي من وجهة نظر

---

(1) يقسم المشوار الفكري لفيتكنشتاين إلى مرحلتين بالنظر إلى التغير الذي طرأ على آرائه، ويستخدم تعبير فيتكنشتاين المتقدم وفيتكنشتاين المتأخر للتميز بين تينك المرحلتين.

(2) أليكس كالينكوس، **نقد بست مدرنيسم**، ترجمة: أعظم فرهادي، ص118؛ زيگمونت بومان، **اشارات هاى پست مدرنيته**، ترجمة: حسن چاوشيان، ص225.

(3) حسين علي النوذري، **مدرنيته ومدرنيسم**، ص216؛ فرانكلين لوفان بومر، **جريان هاى بزرگ در تاريخ انديشه غربى**، ترجمة: حسين بشيريه، ص774؛ زيگمونت بومان، **اشارات هاى پست مدرنيته**، ترجمة: حسن چاوشيان، ص222ـ223.

المابعد الحداثيين له شأنه[1] وأن باستطاعة أي شخص أن يطرح رأيه في مقابل رأي الآخرين من خلال الحوار، كما إنّه لا يُلزم أحدًا بقبول رأي الآخرين.

4ـ ومن وجهة نظرهم أن لا وجود لحقيقة مطلقة، وأن كل فرد بمقدوره أن يبين جانبًا من الحقيقة، ولذا فإن جميع الأفكار في جميع المجالات، حتى الأخلاق، هي نسبيّة[2].

5ـ لا يوجد على الإطلاق منهج لطرح وجهات النظر وليس ضروريًّا أن يتبع الفكر طريقة ومنطقًا خاصًّا[3].

6ـ لكل شخص موقف وكل موقف يمكن أن يكون معتبرًا[4].

7ـ لا يوجد مطلقًا نظام له اعتبار تامٌّ؛ اللغة، الدين، الثقافة ...إلخ، ولذا يستطيع كل واحد أن يحتفظ بامتيازاته، كما يجب الاعتراف رسميًّا بالجميع بأي فكر، أو عرق، أو دين، أو درجة علمية أو ...إلخ كانوا[5].

8ـ الاختلاف مبدأ أصيل ومهم، وكل محاولة للتسوية بين الأشخاص والأشياء أمير غير سليم[6].

---

(1) زيگمونت بومان، **اشارات هاى پست مدرنيته**، ترجمة: حسن چاوشيان، ص212 و230 و603؛ لورنس كوهن، **از مدرنيسم تا پست مدرنيسم**، ترجمة: عبد الكريم رشيديان، ص604 و610؛ ا. ام بوخنسكي، **فلسفه معاصر اروپايى**، ترجمة: شرف الدين الخراساني، ص232ـ233.

(2) جيني تيشمان وجراهام وايت، **فلسفه اروپايى در عصر نو**، ص323؛ شاهرخ حقيقي، **گذر از مدرنيته**، ص27.

(3) شاهرخ حقيقي، **گذر از مدرنيته**، ص53.

(4) شاهرخ حقيقي، **گذر از مدرنيته**، ص43.

(5) انظر: استيوارت سيم وبورين وان بون، **نظريه انتقادى: قدم أول**، ترجمة: پيام يزدانجو، ص88.

(6) انظر: محمد ضيمران، **انديشه هاى فلسفى در پايان هزاره دوم**، ص208.

9- ينبغي إضفاء المشروعية على كل إنسان وكل شيء وقبوله -كما هو- ولا يجوز فرض أي نظم من الخارج على أي فرد أو أي شيء، وعلى ذلك فإن التكثّر والتنوع أمر ممدوح وهو يمنح الاعتبار لكافة الاختلافات بشكل متساوٍ.

1-3-1- نسويّة ما بعد الحداثة

النسويّون ووفق أسلوبهم المعروف في الاستفادة من الأيديولوجيات، والمدارس الفكرية والعلوم بطريقة منحازة إلى المرأة، أفادوا كثيرًا من وجهات النظر ما بعد الحداثية أيضًا، فقد كانت إحدى نظرياتهم تبتني على العلاقة بين المعرفة والسلطة وهي العلاقة التي كان يعتقد بها من غير تحفظ ميشيل فوكو أيضًا. ونسويو هذه المرحلة يرون أن مسار إنتاج العلم مسار محوره الرجل كون السلطة كانت بيد الرجال على الدوام ولم يكن يهتم الرجال أبدًا بالنساء وتجاربهن في إنتاج العلم.

أما وجهة نظرهم الأخرى فتتعلق بـ«الاختلاف» فالنسويّون المابعد الحداثيون يتحاشون التعميمات حول النساء وتحليل حياتهن، وبيان علل اضطهادهن ومتطلبات واستراتيجيات حل قضاياهن. وقد أدى إضفاء سمة الرسمية للمعتقد القائل بأن كل امرأة تختلف عن النساء الأخريات إلى أن يقول بعضٌ إن لدينا نسويّين بعدد نساء العالم. والتحليل النسويّ بهذا الخصوص هو أن النظرية النسويّة كانت إلى هذا الوقت انعكاسًا لمطاليب نساء الطبقة المتوسطة من البيض الأمريكيين-الأوربيين؛ أما الآن فقد حان الوقت لملاحظة حقوق وأوضاع النساء الأخريات مثل النساء السود، والعاملات، وأتباع الأديان والمُسنّات.

وكانت نتيجة هذا التحليل ظهور حركات نسويّة مضافة؛ كالحركة

النسويّة السوداء، والنسويّة البيئية[1]، والحركة النسويّة الإسلامية والحركة النسويّة المطالبة بالسلام.

ونسويّو ما بعد الحداثة هم غالبًا جامعيّون شغلوا أنفسهم أكثر من اللازم بالنقاشات العلمية ونقل أدبيات العلوم إلى النظرية النسويّة. فقد استخدم بعضهم نظرية «الألعاب اللغويّة» للفلاسفة البعد حداثيين للوصول إلى أهدافهم؛ واستفاد بعضهم من نظرية جاك لاكان في علم النفس لأغراض تعود بالنفع على الحركة؛ وجعل بعض ثالث تجاربه الخاصة كأساس لتحليلاته النسويّة كما فعلت جوليا كريستينا في تجربتها التي خاضتها في الحمل والولادة. وعلى هذا الأساس سرى التشتت والاضطراب الذي كان يلاحظ في فضاء العصر المابعد حداثي إلى تياره النسويّ كذلك.

إن إحدى مشاكل النسويّين البعد حداثيين ناجمة عن تأصيل التفاوت هذا. وعلى الرغم من أن هذا الكلام صحيح تمامًا وهو أنه لا ينبغي أن تكون آراء وتجارب فئة خاصة ملاكًا لتنظيرات كبرى، لكن إضفاء المشروعية المفرط على الاختلاف يؤدي إلى القضاء على الحركات وصياغة النظريات.

فلو اختلفت كل امرأة مع النساء الأخريات إلى درجة لا تجمعهن معها أيّ تجربة مشتركة، أو هدف مشترك، أو سلوك وقيمة مشتركة، لما تأسست حركة من الحركات. فمن دون هوية وهدف مشترك لا تتشكل أية مجموعة. ويُنتج هذا الفكر، تهاوي الحركة النسويّة من الناحية العملية.

---

(1) النساء أنصار البيئة، ظهرت هذه المجموعة إلى الوجود إيمانًا منها بأن النساء أقرب ما يكنّ إلى الطبيعة: فهن قد أخذن أخلاق الرعاية عنها وأنهن وأطفالهن أكثر تضررًا من غيرهم من تلوث البيئة، ولمعلومات أوفى انظر: حميرا مشير زادة، **از جنبش تا نظريه اجتماعى: تاريخ دو قرن فمينيسم**، ص422ـ426.

وبسبب «اللاعملية» هذه والتأكيد على الأوهام النظرية تعتقد مجموعة من النسويّين بأن الحركة النسويّة ما بعد الحداثية لا تمضي إلى النهاية[1]؛ أي أن النسويّة تفكر بطريقة بعد حداثية إلى الدرجة التي لا تملك معها أي دليل للتحرك والنشاط. ومن ناحية أخرى، إن كانت النسويّة تفكر بطريقة بعد حداثية حقًّا، فلا مناص لها من قبول جميع وجهات النظر بمثابة موقف واحد ومن ثم يكون تزعّم التيار النسويّ والاستدلال لإثبات حقانية النظرية النسويّة في مقابل النظريات الأخرى عملًا لا معنى له. إن أفق المعتقد الذي يشكل أساس النظريات ما بعد الحداثية لا يُبقي سبيلًا للنسويّة لأن تقول إن العلوم التي تؤسسها النساء هي أفضل من العلوم التي أسسها الرجال؛ ذلك أن الأفق الرجالي للعلوم له الدرجة نفسها من الاعتبار الذي للأفق النسائي. وبناء على هذا ليس بالمقدور القول إنّ علوم الحركة النسويّة هي بديل حتمي لعلوم الحداثة.

1ـ الاتجاهات النسويّة

الاتجاهات النسويّة كثيرة ونحن نشير في هذه الدراسة إلى أربعة منها وهي: النسويَّة الليبرالية، والنسويّة الراديكالية، والنسويّة الماركسية والنسويّة الاشتراكيّة.

وكما تقدم، لا يعتبر الباحثون في شؤون المرأة، النسويّة حركة فكرية واحـدة[2]. وقد كان لمتابعة النسويّة للتيارات الفكرية الكبرى والعامة كالليبرالية والماركسية تأثير كبير في هذا التشتت[3]؛ كما ساهم اعتدال وتشدد زعماء الحركة (الراديكالية) مساهمة كبيرة في تشعبها. ويقدم

(1) انظر: المصدر نفسه، ص465، 485ـ493.

(2) باملا أبوت وكلور والاس، درآمدى بر جامعه شناسى زنان: نكرش هاى فمينيستى، ترجمة: مريم خراساني وحميد أحمدي، ص245.

(3) ريك ويلفورد، فمنيسم: ايدئولوژى هاى سياسى، ترجمة: م. قائد، ص347.

لنغرمان وبرنتلي في مقالتهما إطارًا مناسبًا لفهم هذا التنوع، فكتبا يقولان: يمكن تشخيص وتقسيم الاتجاهات النسويّة المتنوعة على ضوء إجابتها على الأسئلة الثلاثة الآتية:

1ـ ماذا نعرف عن النساء؟

2ـ ما هي الأسباب والعوامل التي تسببت في نشوء هذا الوضع؟

3ـ ما هو الحل لمعالجة الوضع القائم؟

ويجيب كل واحد من الاتجاهات النسويّة على الأسئلة المتقدمة بحسب مبادئه الأساسية وهذه الأجوبة تميز هذه الاتجاهات وتفصل بينها. وعلى سبيل المثال تجيب النسويّة الماركسية عن التساؤل الأول بأن النساء مضطهدات، وتقول في جواب السؤال الثاني إن الاختلاف الطبقي وتقسيم المجتمع إلى ربّ عمل وعامل (المجتمع الرأسمالي) هو وراء نشوء اضطهاد المرأة، وتطرح في إجابتها عن السؤال الثالث الحلّ الكلي والعام الذي يطرحه الفكر الماركسي دائمًا لخلاص البشر؛ أي إزالة التفاوت الطبقي، والقضاء على الرأسمالية وإمساك الطبقة العاملة بزمام الأمور[1]. ويرى ريك ويلفورد أنه يمكن تقسيم النسويّين بناءً على الاستراتيجيات التي يضعونها لحل المشاكل؛ أي على ضوء السؤال الثالث الذي ورد آنفًا. ويقول أيضًا: إن لبعض الاتجاهات النسويّة استراتيجية ذكورية المحور وهي تدفع النساء إلى تقليد الرجال، وطائفة منها تبحث عن حلول محايدة وتشجع النساء على الأخذ بالسلوكيات التي تنسب إلى النساء والرجال معًا،

---

(1) ومما لا شك فيه أن الكُتّاب قد صنفوا بدايةً النظريات النسويّة المختلفة في ثلاث نظريات: الاختلاف، اللامساواة والاضطهاد وبعد ذلك قسّموا الاتجاهات الخاصة كتفرعات عن العناوين المذكورة. وفي الوقت ذاته لا يدرج الجميع النسويّة الماركسية تحت نظرية الاضطهاد (انظر: باتريشيا ميدو لنغرمان، **نظريه فمينيستى معاصر: نظريه هاى جامعه شناسى در دوران معاصر**، ترجمة: محسن ثلاثي، ص464ـ460؛ كذلك انظر: باملا أبوت وكلور والاس، **جامعه شناسى زنان**، ترجمة: منيجة نجم عراقي، ص287).

أما المجموعة الثالثة فتولي أهمية للخصائص الأنثوية وتضغط على المرأة لاتخاذ استراتيجية محورها الأنثى[1].

1-1- النسويّون الليبراليّون

النسويّون الليبراليّون -كما يظهر من اسمهم- كانوا بصدد تعميم المبادىء الليبراليّة كالمساواة في الحقوق، والاستقلال، والحرية والفردية على النساء بوصفهن مواطنات في المجتمع المنفتح. ويعتقد النسويّون الليبراليون أن النساء موجودات عقلانية تشترك مع الرجال في الإنسانية ويرون أن الفوارق الجسمية ليست عائقًا أمام تساوي الرجال والنساء في الحقوق وأن اللامساواة الجنسية التي تواجهها النسوة في المجتمعات مخالفة للمبادىء العامة لليبراليّة وأنها جردت النسوة من حقوقهن الطبيعية. وهذا في حين أن هذه الحقوق غير قابلة للسلب لكونها طبيعية.

والنسويّة الليبرالية نظرية إصلاحية (مـجـدِّدة)، أي أنها تعترف بالمؤسسات والبنى الموجودة في المجتمع ومع وجود الأخيرتين تحاول إصلاح الوضع القائم، فمثلًا هي تعترف بالمؤسسات المدنية والنظم الديمقراطية والقيم الرأسمالية؛ ولكنها تؤمن بأنه ينبغي القيام بعملية إصلاحيّة كبرى ضمن هذا الإطار لكي يتم إصلاح الوضعية غير المتكافئة بين المرأة والرجل.

لقد شغلت مجموعة من القضايا المهمة الخاصة بالمرأة ذهن النسويّين الليبراليين كالإجازات، وحقوق الولادة، وسائر مواصفات بيئة العمل، وحقوق المواطنة، والمشاكل المتصلة بعمل المرأة، وتساوي المرأة والرجل

---

(1) محوريّة الذكر (androcentric)، ومحوريّة الأنثى (genocentric)، ومحوريّة الجنسين (androgynous).

انظر: ريك ويلفورد، فمينيسم: ايدئولوژى هاى سياسى، ترجمة: م. قائد، ص348.

في مقام الوالدية ووضع مناهج تعليمية للفتيات والفتيان بغض النظر عن الجنسي. ويعتبر تحقيق المجتمع ثنائي الجنس (androgyny) أحد المثل العليا المهمة للنسويّين الليبراليين. ويمكن أن يكون أعضاء هذا المجتمع ذكورًا أو إناثًا من الناحية الجسمية؛ لكنهم لا يبرزون الخصوصيات الذكورية والأنثوية بشكل اختلافات سيكولوجية مبالغ فيها. وبرأيهم أنه لا بدّ من إحداث انقلاب في الأسرة والمدرسة والرسائل التي تبعثها وسائل الاتصال الجمعي لكي لا ينشأ الأفراد اجتماعيًا على الأدوار الجنسية (ذكورية فقط أو أنثوية فقط) ولكي لا يعيدوا إنتاج هذه الأدوار في حياتهم[1].

نقد

تتضمن الأسس العامة لهذه النظرية، بشكل طبيعي، إشكالات؛ وهي الإشكالات ذاتها التي ترد على الليبراليّة، فالمبادئ الأساسية للأخيرة مثل النزعة الإنسانيّة، والتأكيد الأحادي الجانب على الحقوق (دون الواجبات)، والحرية الفرديّة، والفردانيّة وأصالة الاستقلال هي الأصول التي فككت عرى الحياة الأسريّة والاجتماعيّة في الغرب. وقد جهدت النسويّة الليبراليّة لإدخال هذه المفاهيم إلى حياة المرأة، وهذا معناه تأجيج النزعة الاستكثاريّة والأنانيّة لدى البشر. والنساء اللاتي تعرضنَ للهجمة الليبرالية كُنّ ممن قد حافظن على الأسرة بالاتكاء على أخلاقية حُبّ الآخر وأخلاق العناية والأخلاق النسائية والأمومة، وأدّت سراية المبادئ الليبراليّة إلى المرأة إلى القضاء على آخر الآمال المعلقة على ديمومة الأسرة.

لكن فضلًا عن هذه الإشكالات، تعاني النسويّة الليبراليّة من تناقضات كبيرة مقارنة بالاتجاهات الأخرى، وإحدى تلك التناقضات الاعتراف بالفوارق البيولوجية بين الرجال والنساء والاعتقاد بتساوي الجنسين الكامل على الصعيد الاجتماعي.

---

(1) انظر: المصدر نفسه.

إن المجال الاجتماعي، خصوصًا مع حفظ النُّظُم السياسيّة، والاقتصاديّة والاجتماعيّة القائمة، مجال يصعب التعاطي معه، والمساواة في الفرص والنتائج تعني توحيد كافة المجالات التي يتنافس فيها الرجل والمرأة، وإذا كان ذلك فكيف تستطيع المرأة التي تضطلع بدور خاص في عملية الإنجاب واستمرار النسل، أو على الأقل التي تمر بفترة خاصة تكون معرضة للانهيار وأضعف من الناحية النفسية والبدنية أن تتنافس على قدم المساواة مع الرجل. ولانعدام إمكانية المنافسة من كل النواحي يتحدث الليبراليّون دائمًا عن حقوق المرأة الخاصة، وعلى وجه الخصوص الحقوق المتعلقة بفترة الحمل والرضاعة؛ في حين يعارض النظام الاقتصاديّ الرأسماليّ والنظام الاقتصاديّ الاشتراكيّ كل بطريقته الخاصة أشكال الرعاية هذه. فأرباب العمل في النظام الرأسمالي لا يرون في منح امتيازات للمرأة في فترة الحمل مصلحة لهم؛ وخاصة عندما تضطرهم الظروف لاختيار نصف عمالهم من بين النساء. ولا يطيق النظام الاشتراكي المتمحور حول الدولة هذه الحماية أيضًا؛ لأن ذلك يفضي إلى تعاظم دور القطاع الخاص في مقابل الدولة.

أما التناقض الآخر، فيتعلق بوضع الأسرة، فمن جهة تدعم الليبراليّة والدولة الرأسماليّة القطاع الخاص ومن ضمنه الأسرة؛ لكنها من جهة أخرى تهتم مجبرة بالقطاع العام والأنشطة الفرديّة، وبعمل النساء طوال ساعات الدوام المعتادة ...إلخ عندما ترتبط مصالحها بالحركة النسويّة، وهذا الأمر ذاته الذي أشارت إليه جين فريدمان مرات عدّة في كتابها وهو أن النسويّة بقيت دائمًا حائرة وعائمة بين بحث التفاوت والتساوي[1].

1-2- النسويّة الماركسيّة

النظريّة النسويّة-الماركسيّة هي حصيلة جهود بذلتها نسوة قمن

(1) انظر: جين فريدمان، فمينيسم، ترجمة: فيروزة مهاجر، ص17.

بتوسيع الماركسيّة[1] لكي يستطعن تقديم توضيح مقبول عن الحيف الذي لحق بالنساء في المجتمعات الرأسماليّة.

وبعبارة أخرى: هذا الرأي هو مزاوجة بين التحليل الطبقي الماركسي والاعتراض الاجتماعي النسويّ. وكما إنّ الماركسيّة تطرح التفسير الاقتصاديّ عند تقصّي جذور أيّ مشكلة وتعتبر أن الاقتصاد هو بناء تحتي لكل شيء، كذلك تعتبر النظرية النسويّة-الماركسيّة أن عوامل النظام الاجتماعيّ القمعيّة التي تواجهها المرأة هي العوامل الاقتصاديّة.

وعلى حد تعبير بعضهم أن مشكلة هذه النظرية هي أن ماركس نفسه لم يلتفت إلى موقع المرأة في المجتمع الرأسماليّ. فقد كانت نظرته إلى الأسرة تنبع من الطبيعة، فكان يرى أن على المرأة أن تبقى ضمن حدود المنزل والأسرة وترعاهما وتعتني بهما. وكان يعتقد أن دخول النساء ميدان العمل والاقتصاد يمثل تهديدًا للطبقة العاملة[2]. بعد ذلك قدم أنجلز تفسيرًا حول الأسرة أصبح ذريعة كبرى بيد النسويّين.

فأنجلز يرى أن الثروة قد تجمعت بيد الرجال إثر التطورات التي مرت بها الحركة الاقتصاديّة وظهور المجتمعات الإقطاعيّة (الإقطاع والمرحلة الزراعيّة) وللحفاظ على الثروة في ذريتهم وانتقال الميراث شكّل الرجال الأسرة؛ أي أنهم قد تحكموا بالنساء عن طريق الزواج للاطمئنان على هوية وارثيهم. بعد ذلك اعتُبِرت النساء كموجودات من درجة أدنى في الأدوار المنزلية.

---

(1) الماركسيّة نظرية مفصّلة تركز بشكل أساس على إرجاع جميع مشاكل المجتمعات البشرية وفي جميع الجوانب إلى التفاوت الطبقي والنظام الرأسمالي. وتهدف هذه النظرية إلى تحرير الإنسان وتعتقد بأنه لا يمكن تحقيق ذلك إلّا من خلال حكم الطبقة العاملة وتحطيم المجتمع الطبقيّ.

(2) انظر: باملا أبوت وكلور والاس، درآمدی بر جامعه شناسی زنان: نگرش های فمینیستی، ترجمة: مريم خراساني وحميد أحمدي، ص247.

هذا في وقت كان يُزعم أن المرأة بسلطة كافية عندما كانت مسؤولة عن توزيع المخزون الغذائي في المجتمعات الاشتراكيّة الابتدائيّة. ويرى النسويّون الماركسيّون أن النظام الرأسمالي هو المستفيد الأكبر من انشغال النساء بالتدبير المنزلي وإقصائهن من مسرح الحياة العامة. فالعمال كانوا ينسون تعبهم عندما يكونون بين أسرهم وكان ذلك يجعلهم يتحملون الضغط الحاصل من العمل مضافًا إلى أنهم كانوا يستفيدون من كدّ يمين زوجاتهم.

وعلى الرغم من إذعان النسويّين الماركسيّين بأن مشكلة المرأة ليست التفاوت الطبقي وحده، إلا أنهم يعطون دائمًا الأولويّة لمناهضة الطبقيّة لذا كانت مُثلهم العليا تتمثل في مكافحة الرأسمالية، والقضاء على الاختلاف الطبقي وتغيير النموذج الاقتصادي. وطبعًا إلى جانب هذا التحليل يعتقد هؤلاء بأن حذف الأسرة بوصفها النقطة التي يبدأ منها الظلم يمكن أن يساهم بفعالية في إزالته عن المرأة[1].

نقد

وبمعزل عن المؤاخذات العامة التي تؤخذ على التفسير الماركسيّ من جهة والنظرية النسويّة من جهة أخرى، تعاني النظرية النسويّة-الماركسيّة من إشكالات هامة هي:

أولا: لا توجد أدلة كافية ودامغة على وجود المجتمعات الاشتراكيّة في عصور ما قبل التاريخ.

---

(1) للمزيد انظر: باتريشيا مدو لنغرمان، **نظريه فمينيستى معاصر: نظريه هاى جامعه شناسى در دوران معاصر**، ترجمة: محسن ثلاثي، ص479-483؛ باملا ابوت وكلور والاس، **جامعه شناسى زنان**، ترجمة: منيجة نجم عراقي، ص288-292؛ أليسون جگر، «**چهار تلقى از فمينسم**»، النشرة المرجع، مقالات مختارة ونصوص حول النسويّة، ترجمة: س. أميري، ص22-23.

ثانيًا: طبق الشواهد التي يقدمها الأنثروبولوجيون وحتى أنجلز نفسه، لم تكن النساء متساويات تمامًا مع الرجال في المجتمعات ما قبل الطبقية أيضًا (على الرغم من مشاركتهن في توفير الغذاء).

ثالثًا: يغفل هذا التحليل تمامًا عن أن النساء منشأ للنشاطات على مختلف الصُّعد ولا يعطي توضيحًا للسبب في ممارسة النساء لمشاغل نسائيّة دائمًا في العصور الأولى أيضًا.

رابعًا: لم توضح هذه النظرية سبب منع الرأسمالية للنساء من العمل في القطاع العام على الرغم من سعيها الدائب لتحقيق أعلى نسب إنتاجية؛ فيما كانت ستجني فوائد جمّة من اليد العاملة النسويّة الرخيصة.

خامسًا: يرى باقي النسويّين أن هذه النظرية انتزاعيّة أكثر من اللازم، وأنها لا تأبه بالتجارب الواقعيّة للنساء، وأنها قد غفلت عن ذكر توضيح حول أنواع الظلم بحق النساء مثل الظلم ضمن الطبقة العاملة نفسها، وظلم الأزواج لزوجاتهم أو ظلم الأقليات أو النساء الملونات[1].

1ـ3ـ النسويّة الراديكاليّة

طرح النسويّون الراديكاليّون نظرية تقول إن اللامساواة تتحقق في شكل الاضطهاد. وعلى الرغم من مشاهدة الظلم في كل مكان، إلا أنهم يرون أن أكثر نظام للاضطهاد أصالة يرتبط بالجنسي، وهذا النظام هو النظام البطركيّ (الأبويّ) ومعنى ذلك أن ألوان الاضطهاد الاجتماعي هي انعكاس لهذا النظام الذي يصنف دائمًا الرجال بأنهم الأفضل وبأنهم رؤساء ويمتلكون تفويضًا تامًّا[2].

---

(1) وللمزيد من المعلومات انظر: أليسون جگر، «چهار تلقى از فمينسم»، النشرة المرجع، مقالات مختارة ونصوص حول النسويّة، ترجمة: س. أميري، ص22ـ23.

(2) انظر: حميرا مشير زادة، از جنبش تا نظريه اجتماعى: تاريخ دو قرن فمينيسم، ص310ـ312.

وعندما اختارت النظريات والاتجاهات الفكريّة الأسرة كنقطة بدء للتحليل، استرعى هذا الكيان انتباه النسويّين الراديكاليّين من جوانب عدّة: فالأسرة مجال خاص يمنع انتشار مشاكل النساء إلى خارجه، وعلى هذا الأساس لا بدّ من الاعتقاد بعدم وجود مسألة تسمى شخصية أو خصوصية وأنه ينبغي عدم حماية الأسرة؛ لأنه لا تترتب عليه أيّ فوائد للنساء مطلقًا. ومن هنا لا يعتبر الراديكاليّون الموقف الليبراليّ من هذه القضية مناسبًا أصلًا، كما إن النساء من خلال دور الأمومة يتعلقن فكريًّا بالأسرة والأبناء، ومن ثم لا بدّ من محاربة الأسرة؛ لأن العناصر العاطفية تحث النساء على الارتباط بكيان الأسرة وتعلقهن به ورضوخهنّ للنظام الأبويّ. وقد كتبت شولاميت فايرستون في كتابها «ديكالكتيك الجنس» (1974) تقول: لا تقتصر دونيّة المرأة على مجالات بارزة للعيان مثل القانون والعمل وحسب، وإنما هي موجودة أيضًا في العلاقات الشخصية. والرجل من وجهة نظر فايرستون هو العدو الرئيس[1].

وتعتمد هذه الفئة في تفاسيرها على الأحاسيس، والعلاقات الشخصيّة وتجارب الأفراد أكثر من أي شيء آخر، كما وتحظى مسألة الغريزة الجنسيّة بأهمية بالغة لديها. وقد سعى هؤلاء كثيرًا لترسيخ ضرورة النظر إلى المرأة كعنصر فعّال في مسألة العلاقات الجنسيّة، وقد أعطى تقنين الإجهاض واستخدام وسائل تحديد الحمل إمكانيات للاختيار بحرية أكثر في هذا المجال.

واعتبرت جماعة من النسويّين الراديكاليين مثل فايرستون أن المشكلة الأساس تكمن في تكوين النساء البيولوجيّ وخصوصياتهن البدنيّة في ما يخص الإنجاب؛ ولذا قالوا إن السبيل إلى تحرير المرأة هو استخدام تكنولوجيات الحمل الحديثة كالتلقيح الاصطناعي خارج الرحم.

---

(1) باملا أبوت وكلور والاس، درآمدى بر جامعه شناسى زنان: **نگرش هاى فمينيستى**، ترجمة: مريم خراساني وحميد أحمدي، ص255.

وبالمقابل وفي أعقاب الأبحاث التي أجريت في عقد السبعينات بشأن استخدام العنف والقسوة من قبل الرجال توصلت أغلبية النسويّين الراديكاليين إلى أن المشكلة الحقيقية تتمثل في التكوين البيولوجيّ للرجال وليس للنساء؛ ومعنى هذا اعتبار العوامل الجسمية والنفسية للرجال العامل الرئيس للظلم الذي تقاسيه المرأة. وتشدّد هذه المجموعة، وفيها كريستين دُلفي ومونيك فيتنغ، على فوقيّة جنس المرأة والقيم الأخلاقيّة النسائيّة، كما وتؤمن بأن تحرير المرأة هو رهن بعمل سياسي واسع وثوري تتحاشى النساء على طول مساره الرجال أو تعملنَ على محاربتهم باستمرار. وكان يرى هؤلاء أن بإمكان النساء إحداث تغيير جذريّ في مجتمعهن المعادي للمرأة وذلك من خلال تحكيم وإعلان أختيِّتِهنّ والتشديد على النزعة المِثليّة. وبعبارة أخرى: لم تكن هذه الفئة من النسويّين تصبو إلى تحقيق النموذج الأندروجينيّ (الثنائي الجنس) وإنما للترويج إلى أن الخصوصيات التي لها قيمة هي الصفات الأنثوية على الدوام[1]. وقد أولى النسويّون الراديكاليون أهمية كبيرة لمسألة إنتاج العلم، وكشف الخط العلمي الذي رسمته النسوة على طول التاريخ؛ لكنه أُغفل أو أُخفي عمدًا[2].

نقد

النسويّون الراديكاليون كانوا في الغالب مجموعة من الجامعيين الذين يُسيِّسون بتشاؤم حتى أكثر العلاقات بين المرأة والرجل صدقًا وخصوصية ويحلّلونها على أساس علاقات السلطة. وكان بعضهم يرى أن النساء مقولة سياسية واقتصادية فقط أي أنهن طبقة من الطبقات وأن المرأة بمثابة جنس ليس لها واقع خارجي؛ وهذا معناه رفض الجوانب البيولوجيّة

(1) ولمعلومات أوفى: باتريشيا ميدو لنگرمان، نظريه فمينيستى معاصر: نظريه هاى جامعه شناسى در دوران معاصر، ترجمة: محسن ثلاثي، ص488_491.

(2) باملا ابوت وكلور والاس، جامعه شناسى زنان، ترجمة: منيجة نجم عراقي، ص296.

في حياة النساء في هذه النظرية. ويفسر هؤلاء الأفراد بشكل متطرِّف كافة المسائل بالعلاقات الجنسية بين المرأة والرجل كما يصورون العلاقة بين هذين الاثنين بعلاقة مشحونة بالظلم والمعاناة من الظلم. وبالمقابل تعتبر مجموعة أخرى أن النساء محكومات بجبر الطبيعة؛ إلا أن تهرع تقنيات الحمل الحديثة لإنقاذهن والنتيجة في كل الأحوال واحدة. ويتفق جميع النسويّين الراديكاليين على أنه لا ينبغي منح النسوة الحرية لكي يخترن بأنفسهن طريقة وأسلوب حياتهن، فعليهن أن لا يقبلن مطلقًا العيش على طريقة المرأة الزوجة أو ربّة البيت.

وفي الواقع، إن النسويّة الراديكاليّة نظرية شمولية تقدم وصفة واحدة لجميع النساء ولا تؤخذ بالاعتبار في هذه النظرية التي محورها التجربة، والسياسية، والذرائعية، تجارب كل النساء. واستراتيجيات النسويّة الراديكاليّة نفسها مثال للعنف والتنافر. والنظرة الدونيّة إلى أحد الجنسين، مذكرًا كان أو مؤنثًا تفرز دائمًا ثقافة وأنظمة مغلوطة تسلب الأفراد أمنهم النفسي والجسمي. كما إن الدعوة الانفصاليّة التي يرفعها النسويّون الراديكاليّون تحرم النساء والمجتمع من الاستفادة من الخصوصيات الرجالية الإيجابية.

ومن ناحية أخرى، لا يملك النظام الأبويّ القدرة على تبرير جميع قضايا المرأة ومشكلاتها من الناحية النظرية. وبعبارة أخرى: لا يمكن تجاهل جميع العوامل الموجودة في الترتيبات الثقافية، والسياسية، والاجتماعية والاقتصادية وعزْو كافة مشاكل المرأة في المجال الخاص والعام إلى النظام الأبويّ.

ويبقي السؤال الماثل دائمًا هو: كيف تعايشت النسوة مع هذا النظام الواسع المسمى بالنظام الأبـويّ على مدى التاريخ، وكيف استطاع هذا النظام النفوذ إلى زوايا حياتهن الظاهرة والخفية إلى هذا الحد؟

1ـ4ـ النسويّة الاشتراكيّة

هذا الاتجاه في الواقع هو تلفيق من النسويّة الماركسيّة والراديكاليّة والهدف الذي رسمه هذا الاتجاه لنفسه هو إدغام النظريتين آنفتي الذكر معًا والتقدم عليهن خطوة إلى الأمـام[1]. وقد تسبب ردّ كل مشاكل المرأة إلى النظام الاقتصاديّ الطبقيّ في النظرية النسويّة الماركسية في اتهام الأخيرة بعدم تحديد جميع علل وعوامل اضطهاد النساء. وهذه المسألة تعني عدم أهلية النسويّة الماركسيّة لتفسير ورصد العلّة في وضع المرأة والعثور على حلول لها كما كانت تبدو النسويّة الراديكالية غير كافية في نظر هذا التيار؛ لأنها قد انشغلت عن تشخيص العامل الاقتصادي المهم أي الاختلاف الطبقي بتركيزها على الاضطهاد الجنسي والنظام الأبويّ (الظلم الذي لحق بالمرأة بسبب الخصوصيات الجسمية والنفسية للنساء أو الرجال).

وبناء على هذا تحاول النسويّة الاشتراكية الأخذ بالعاملين كليهما؛ أي العوامل الاقتصادية وكذلك النظام الأبويّ، وعلى حد قول جوليت ميتشيل (Juliet Mitchell): إن هذا الاتجاه هو رواية نسويّة بأسلوب ماركسي، ليكون بالإمكان إعطاء إجابات نسويّة عن أسئلة نسويّة (نسائية)[2].

والنسويّون الاشتراكيون كالنسويّين الماركسيين، يتمسكون بالماديّة التاريخيّة، وتعني الماديّة التاريخيّة أن الظروف المادية تصوغ دائمًا نمط حياة البشر، وكذلك التجربة، والشخصية، والأفكار الإنسانية وحتى النُّظم الاجتماعية[3]. والتاريخ في هذه النظرية ما هو إلا انعكاس لهذه الأوضاع،

---

(1) باتريشيا ميدو لنگرمان، **نظريه فمينيستى معاصر: نظريه هاى جامعه شناسى در دوران معاصر**، ترجمة: محسن ثلاثي، ص491.

(2) إليسون جگر، «**چهار تلقى از فمينسم**» النشرة المرجع، مقالات مختارة ونصوص حول النسويّة، ترجمة: س. أميري، ص27.

(3) باتريشيا ميدو لنگرمان، **نظريه فمينيستى معاصر: نظريه هاى جامعه شناسى در دوران معاصر**، ترجمة: محسن ثلاثي، ص293.

والتجارب والشخصيات الإنسانيّة. وبناء على هذا يصنع الوضع المادي التجارب، والشخصيات، والأفكار والنظم وهذه الأخيرات تصوغ بدورها التاريخ، ما يعني أن المسألة الأساس في تحول التاريخ والمجتمع، هي التحولات المادية والاقتصادية.

ومن خلال ما تقدم، يتضح تدريجيًا فحوى كلام النسويّين الاشتراكيّين على أن الوضع الاقتصادي غير السويّ (كل لون من ألوان تقسيم العمل بين العامل وربّ العمل) أدى إلى إيجاد سلطة الجنس المذكّر. فقد فرض الرجال الذين كانوا أصحاب ثروة في القطاع الخاص والملّاك ومن ذوي رؤوس الأموال في القطاع العام، هيمنتهم الكاملة على النساء، وبواسطة الهيمنة نفسها، تحكّم الرجال بقضية حمل النساء وولادتهن أيضًا. وقد انتهت هذه المسألة بدورها إلى النظام الأبويّ الشمولي، وقد تدخل الرجال حتى في كيفية قضاء النساء فترة الحمل والولادة عن طريق فرض السبل التي توصلت اليها العلوم التي اخترعوها هم أنفسهم. ويعتقد النسويّون الاشتراكيّون بأن أهم سبيل للخروج من هذا الوضع، هو تغيير البنية الاقتصاديّة للمجتمع والقضاء على نظام الجنسانيّة/ الجنس؛ أي أن تحرير النساء يتوقف على القضاء على أي تقسيم للعمل بين العامل وصاحب رأس المال وبين المرأة والرجل[1]. وينطلق هذا الاتجاه من النظام الأبويّ الرأسماليّ في تحليله لوضع المرأة.

نقد

تواجه هذه النظرية النقد ذاته الموجه إلى المبادئ الاشتراكيّة. وفضلًا عن هذا لا بدّ من القول إنّ هذه النظرية ترمي من خلال الجمع بين اتجاهين مختلفين تمامًا إلى التغطية على عجز كل منهما عن تحليل وضع النساء؛ في

(1) ولمعلومات أوفى انظر: باملا أبوت وكلور والاس، جامعه شناسی زنان، ترجمة: منيجة نجم عراقي، ص298.

حين أن الجمع بين الاتجاهين معًا سوف يؤدي إلى اجتماع إشكالاتهما في هذه النظرية.

لقد أفرطت النظرية الماركسيّة في طرح الجبر التاريخي الذي توصف وفقه سلوكيات البشر بأنها انعكاس للوضع الاقتصاديّ؛ أي أنه ما دامت هذه الوضعية قائمة فإن البشر مجبرون على إبرازها في سلوكهم كما هي عليه.

وتتحدث وجهة النظر الراديكاليّة أيضًا عن نفوذ لنظام أبويّ يوجد في جميع أطوار حياة المرأة الخاصة والعامة. كما إن جذور النظام الأبويّ هذا تمتد إما إلى الخصائص البيولوجية للمرأة (الحمل والولادة) أو الخصائص النفسية والبدنية للرجل (العنف، والقدرة البدنية ...إلخ) أي الجبر البيولوجيّ.

والسؤال المطروح هنا هو: بإلحاق العناصر التي تدعو كل فرد من أفراد البشر لاتخاذ سلوك خاص أي أن التصرف كظالم أو مظلوم، مَن بإمكانه وبأي طريقة تغيير الوضع: الرجال الذين بحسب تحليلهم هم المستفيدون من هذا الوضع أم النساء المحاصرات من كل جانب من هذه البنى.

الأسئلة

1ـ متى كانت انطلاقة النسويّة كحركة؟

2ـ ما هو الخطاب الغالب للنسويّة في الموجة الثانية؟

3ـ بيّن معنى الاصطلاحات والعبارات الآتية: النظام الأبويّ، الأختيّة العالمية، الأمر الشخصي سياسي.

4ـ كيف كانت الحركة النسويّة الثالثة وما هي أهم مردوداتها على النسويّين أنفسهم؟

5ـ قدم نقدًا للنسويّة الراديكالية.

6ـ وضّح النسويّة الراديكالية.

الجزء الثاني

الحقوق والتكاليف

تمهيد

يتضمّن الإسلام مجموعة من التعاليم الوصفية (العقائد) والقيَميّة (الأخـلاق) والتوجيهية (الحقوق والتكاليف) التي تهدف إلى هداية الإنسان، وبما أنّ الأبعاد الوجودية للإنسان -ونعني بذلك البُعد المعرفيّ والميول والمشاعر والتصرّفات- متشابكة ومتأثّرة في ما بينها فإنّ التعاليم الخاصة بهدايته كذلك هي تعاليم متشابكة ومترابطة في ما بينها ويؤثّر بعضها في بعض أيضًا. ويشير نظام التعاليم الإسلامية إلى ميزة تكثّر تلك التعاليم وانسجامها وسيرها في اتّجاه واحد[1]، وفي ذلك يقول العلامة الطباطبائيّ إنّ الإسلام هو مجموعة من المعارف الأصلية والأصول الأخلاقية والقوانين المتعلقة بالسلوك، وهي مترابطة ومتناسبة مع بعضها، وأنّ هذا الارتباط هو على نَحو بحيث إذا لم يتمّ العمل بجزء من تلك المعارف فإنّه لن يحصل المطلوب من المجموعة كلّها[2]. فإذا اعتبرنا مجموع القضايا الدينية بشكل نظام جامع فإنّه يضمّ بين ثناياه أنظمة أخرى أصغر وسيحمل كلّ منها خاصيّات النظام الأصلي، أي سيشتمل على تعاليم متعدّدة ومؤثّرة في بعضها

(1) يُطلَق مصطلح «النظام» على العناصر والمكوّنات التي يؤثّر بعضها في بعضها الآخر والتي اجتمعت معًا لتحقيق هدف مشترك. (انظر: ل. كاف روسل، كاربرد روش سيستم ها، ص25).

(2) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج4، ص192.

ومتناسبة ولها هدف أو أهداف مشتركة. والإسلام باعتباره نظامًا جامعًا وشاملًا يتضمّن هدفًا غائيًا واحدًا هو (العبودية عن علم ومعرفة) بينما تحمل الأنظمة الأخرى فيه أهدافًا وسيطة. على سبيل المثال، يمكن اعتبار القسط والعدل من أهداف المسائل الاجتماعية الموجودة في الأنظمة الثانوية، وكما أشرنا فإنّه ومن خلال تقسيم عامّ باستطاعتنا تصنيف التعاليم الإسلامية إلى ثلاثة أنظمة ثانوية: النظام العقدي والنظام الأخلاقيّ والنظام الحقوقيّ[1]، ثمّ وضع أهداف مُعيّنة لكلّ نظام من تلك الأنظمة. والمعروف أنّ تلك الأهداف تتجلى خلال عملية الاجتهاد ولا يمكن بلوغها بواسطة الجمود والوقوف عند بعض القضايا الحقوقية الجزئية[2].

وإذا أنعمنا النظر في النظام الحقوقيّ، فسنلاحظ أنّه يتّصف بميزتيْن هما: الشمولية والخلود، والمقصود بالشمولية في هذا الكتاب هو اعتبار الحياة الدنيوية والأخروية جزأين من الحياة الإنسانية وأنّ الإسلام يهدف إلى سعادة الإنسان في كلتا الحياتيْن. وعليه، فإنّ التعاليم الإسلامية الموضوعة في إطار التكاليف تتعلّق بالحياتيْن المذكورتيْن معًا[3]. وتذكر التفاسير المعروفة أنّ المُراد من هذا المصطلح هو شمولية المصادر ومعنى ذلك أنّ القرآن الكريم إمّا أن يشرح بنفسه المسائل الدينية وتفسيرها أو يُسند ذلك الأمر إلى مصادر أخرى بعد أن يوثّقها ليضمن بذلك شموليّة الدين[4].

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص235.

(2) يفضّل بعضٌ تقسيمًا آخر غير الذي قلناه وبموجب هذا التقسيم يشتمل الدين الإسلامي على مدرسة فلسفية ونظامًا ومؤسسة. والمقصود بالنظام في هذا التقسيم هو الجهاز الذي يتضمّن مؤسسات متنوعة كمؤسسة الاقتصاد الإسلامي والسياسة الإسلامية وغيرهما بحيث تطرح قضاياها بشكل مرتبط ومنسجم في ما بينها لتؤسس بذلك النظام الاقتصادي الإسلامي والنظام السياسي الإسلامي والنظام الحقوقي الإسلامي. (انظر: مهدي هادوي طهراني، **مبانى كلامى اجتهاد در برداشت هايى از قرآن كريم**، ص393).

(3) انظر: سعيد ضيائي فر، **جايگاه مبانى كلامى در اجتهاد**، ص76.

(4) المصدر نفسه، ص771. يضمّ هذا المصدر فهرستًا مفصلًا عن المصادر الإسلامية الرئيسية التي تؤيّد هذه النظرية.

ومن وجهة نظر الإمام الخمينيّ (قده) كذلك فإنّ مصادر الحكم الشرعيّ (وهي الكتاب والسنّة والعقل) تُعتبر كافية لتلبية جميع الاحتياجات على اختلافها وفي جميع الحالات والظروف.

ويُمثّل الخلود ميزة أخرى إذ يمتلك أساسًا قرآنيًا وروائيًا[1]، وخلود الشريعة ليس معناه استمرارية كلّ حكم من أحكامها، لكن من الواضح أنّ ثمّة ملازمة بين الشريعة من جهة وبين خلود قسم من أحكامها من جهة أخرى. كما إنّ كبار العلماء المسلمين أكّدوا مسألة استمرارية نوع الأحكام لا جميعها[2].

واستنادًا إلى ذلك، فإنّ النظام الحقوقي الإسلامي يُعتبر كغيره من الأنظمة الحقوقية الأخرى، ففي الوقت الذي يتّصف بالثبات فإنّه يحتوي أيضًا على بعض الأحكام المتغيّرة، وهذا التغيّر يُعدّ من لوازم خلود الإسلام وشموليّته. وكما نعلم فإنّ جزءًا كبيرًا من الحياة الاجتماعية الإنسانية مُعرّض للتغيّر باستمرار، وخلود الإسلام وثباته مرهون بإمكانية انسجامه مع التغييرات الزمانية والمكانية. وقد أقام العلماء المسلمون أدلّة كثيرة على ثبات الدين من جهة وعلى إمكانية انسجامه مع التغييرات من جهة أخرى، وسعى كلّ منهم إلى بيان الأحكام الإسلامية القابلة للتغيير. وهنا تبرز أهمية السرّ الكامن في هذه المرونة والانسجام مع التغييرات الزمانية والمكانية في إطار الدين. وفي الواقع فإنّ هيكل الدين يضمّ قوانين ثابتة للاحتياجات

---

(1) ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾ مَّا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ ﴾ (سورة فصّلت: الآيتان 41_42)؛ «حلال محمّد (ص) حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة» (الكليني، **الكافي**، ج2، ص151).

(2) انظر على سبيل المثال: مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول**، ص457؛ أبو القاسم الخوئي، **أجود التقريرات** (تقريرات درس المحقّق النائينيّ)، ج2، ص515؛ روح الله الخمينيّ، **الرسائل**، ج2، ص29_30.

الثابتة وأخرى متغيّرة للاحتياجات المتغيرة من دون أن يتسبّب ذلك في انهيار ذلك النظام[1].

إضافة

يوجد تقريرات مختلفة عدّة حول خلود الأحكام الإسلامية، منها:

1ـ يعتقد أكثر الفقهاء بأنّ جميع الأحكام العبادية وغير العبادية الموجودة في القرآن الكريم والروايات هي أحكام خالدة وثابتة عدا بعض الأحكام التي طرحها الرسول الأعظم (ص) أو الإمام علي (ع) في مجال غير المجال العبادي وذلك بحسب شؤون حكمهما، والأصل في هذه النظرية هو ثبات الأحكام إلّا ما ثبت فيه خلاف ذلك[2].

2ـ يعتقد بعضٌ بأنّ الأحكام الفطرية ـأي الأحكام الموضوعة وفقًا لاحتياجات الإنسان الثابتةـ هي أحكام ثابتة وأنّ الضوابط التي يقرّها حاكم الشّرع لإدارة المجتمع هي بمثابة أحكام متغيّرة[3].

3ـ وقال بعضٌ إنّ الأحكام المذكورة في القرآن الكريم والروايات والمتعلقة بإبلاغ الشريعة والمنقولة عن المعصومين (ع) هي أحكام ثابتة، وأنّ الأحكام التي وضعها النبيّ الأكرم (ص) للمجتمع الإسلامي بحسب مكانته في الحكم هي أحكام متغيّرة[4].

لاحظ أنّ العبارات والنقاط المذكورة أعلاه تشير إلى مبدإ واحد لكن بعبارات مختلفة، أمّا الفرق فيكمن في أساس الاستدلال الذي أقاموه.

---

(1) انظر: مرتضى مطهري، نظام حقوق زن در اسلام، ص102ـ106.

(2) بما أنّ أدلّتهما متباينة ومختلفة فإنّنا ننصح القرّاء بمراجعة المصادر والكتب الأصولية والفقهية الرئيسية.

(3) انظر على سبيل المثال: عبد الله جوادي آملي، ولايت فقيه، ص342.

(4) سعيد ضيائي فر، جايگاه مباني كلامي در اجتهاد، ص846.

ومن نظام الشريعة الإسلامية والإيمان بخلودها وشموليتها العالمية وإمكانية تطبيقها وتطابقها مع الزمان والمكان، يمكننا استنتاج النقاط الآتية:

1ـ ليس بالإمكان تطبيق الأخلاق والأحكام الإسلامية بسهولة من دون انتشار وشيوع الفكر الإسلامي على المستوى العالميّ، فالتزام الناس وانقيادهم إلى النظام الأخلاقي والحقوقي في الإسلام مرهون بعقائدهم الأصلية.

2ـ إنّ سعادة الإنسان داخل الأسرة والمجتمع (أي: عندما تتحقّق العلاقات بين أفراد البشر) مرهونة بالالتزام بالأخلاق واتبّاع الفقه الإسلامي، ما يعني أنّ مجرّد اعتبار الحقوق هي المحور أو التركيز على الإصلاحات والتغييرات الحقوقية ليس معناه ضمان السعادة الحقيقية للإنسان.

3ـ ينبغي على المُقنّنين والتنفيذيين أن يفكروا في تطبيق جميع أجزاء هذا النظام، فالتغييرات التي لا تأخذ بالاعتبار العلاقة بين الأحكام من شأنها أن تعرقل النظام الداخلي والفوائد المرجوّة منه. على سبيل المثال، إذا كنّا نعتقد أنّ المسؤولية الاقتصادية للأسرة تقع على عاتق الأزواج والآباء فقط فإنّه لن يكون بإمكاننا التفكير بشأن تقسيم فرص العمل المتساوية في حال تقلّص عدد تلك الفرص.

4ـ لا يمكن تجاهل التغييرات في ظلّ المسيرة المثمرة لهذا النظام، فالتغييرات العميقة والخطيرة في مجال الحياة البشرية التي تؤدّي إلى تغيير موضوعات الأحكام أو زوالها، وظهور عناوين ثانوية ومصالح عامة أخرى فضلًا عن التغيير في علل الأحكام، ذلك كلّه من شأنه أن يؤثّر في التحولات القانونية.

5ـ لا تقتصر أهمية النظام المذكور على عملية التقنين والتطبيق بل

وكذلك في معرفة المسائل وتحليلها، على سبيل المثال، ليس بإمكان المتخصّص في المسائل النسوية -إذا ما أراد البحث في ظاهرة الطلاق- الادّعاء بأنّ حقّ الرجال في الطلاق هو السبب الرئيس في ظهور المشاكل وازدياد حالات الانفصال والطلاق، كما إنّه لا يستطيع القول إنّ زيادة مهور النساء هي السبب الوحيد والأهمّ للظاهرة المذكورة، فالمسائل التي تبرز على مستوى الحياة الأسرية والاجتماعية لدى الأفراد هي حصيلة مجموعة من العلاقات التعاملية، وعليه، يمكن أن تكون الأسباب المؤدّية إلى نشوء المشكلة عديدة، وقد تكون تلك الأسباب اقتصادية أو ثقافية أو اجتماعية أو قانونية أو خُلُقية أو شخصية.

إضافة أخرى

عندما نتحدّث عن نظام حقوقيّ مُعيّن ينبغي علينا أوّلًا بيان نظاميّته، فكلمة «نظام» في اللغة العربية تُعادل كلمة «system» في اللغة الإنجليزية. وكلّ علم يمتلك نظامًا خاصًّا به كقولنا مثلًا: النظام الفنيّ والنظام الاجتماعيّ والنظام الاقتصادي والنظام السياسيّ والنظام الثقافيّ والنظام الحياتيّ والنظام العقدي[1]. ومنهم مَن يرى أنّ الفكر النظاميّ ظهر لأوّل مرّة في القرن العشرين وبذلك تُعتبر السنوات من 1940 إلى 1949م بداية عصر الأنظمة[2]، حيث تمّت في تلك الفترة عمليات التنظير والتحليل بشكل تركيبي ونظامي في جميع العلوم على اختلافها. وقبل تلك الفترة كانت أساليب البحث والتحليل تجزيئية، وعندما كانت تقع مشكلة ما في أحد الأنظمة كنظام الآلة أو النظام السلوكيّ لفئة اجتماعية ما كانت تلك المشكلة تُقَسّم إلى أجزاء ثمّ تتمّ دراسة كلّ جزء على حدة، أو عندما كانت تقع مشكلة ما في منطقة مُعيّنة في نظام المدينة كان مُدراء القسم الثقافي والاقتصادي في تلك

---

(1) انظر: مهدي فرشاد، نگرش سيستمى، ص9.

(2) ل. كاف روسل، كاربرد روش سيستم ها، ترجمة: محمد جواد سهلاني، ص25.

المدينة يقومون بعملهم لإزالة المشكلة المذكورة كلّ ضمن إطار عمله بشكل مستقلّ عن الآخرين. وفي عصر الأنظمة استُبدل الأسلوب التجزيئيّ بالأسلوب الأوسع الذي يُسمّى أيضًا بالتفكير المركّب أو النظاميّ الذي كان يُنظَر فيه إلى الشيء المُراد تحليله كجزء من النظام الأوسع ويتمّ شرحه وتحليله بناءً على دوره في النظام المذكور. على سبيل المثال، فبدلًا من تحليل الجامعات بشكل جزئيّ -أي النظر إلى الكليّات والمدارس التابعة لها- كانوا يتعاملون معها وفقًا لدورها في النظام التعليميّ الأكبر[1].

وبعبارات أخرى: أصبحت النظرة النظامية وليدة الأفكار الكليّة أو المؤسسيّة التي تقابل الأفكار الجزئية أو العنصرية. إنّ سيطرة الفيزياء وخاصة في القرنيْن الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد أوجدت أيديولوجية خاصّة حيث اعتُبِر العالَم كلّه وجميع الأنظمة المرتبطة به كآلة واحدة، وتسرّبت الأفكار والآراء الفيزيائية والتحليلات الجزئية فيها إلى سائر العلوم[2]، وكان من الطبيعيّ أن تصبح الأفكار الكليّة والنظامية ردّ فعل نظاميًّا إزاء هذا النوع من الآراء، وعلى أيّ حال، ينبغي لنا أوّلًا تعريف «النظام».

إنّ أبسط تعريف للنظام هو أنّه مصطلح يشير إلى مجموعة تتألّف من عنصريْن أو أكثر مرتبطيْن مع بعضهما (كالمفاهيم الموجودة في نظام الأعداد أو الأجزاء في نظام الآلة أو الأفراد في النظام الاجتماعيّ)، وتنصهر تعددية تلك العناصر بعضها ببعض، لأنّها جميعًا تنشد هدفًا واحدًا ما دامت موجودة في النظام نفسه، وهذا الهدف الوحيد هو الذي يُضفي صفة الوحدة على النظام بأكمله. وفي النظام الواحد يرتبط كلّ جزء فيه بجزء آخر على الأقلّ أو يكون له تأثير مباشر في ذلك الجزء؛ وعليه، فإنّ وجود أيّ جزء

---

(1) المصدر نفسه، ص30.

(2) المصدر نفسه، ص27-28.

من تلك الأجزاء أو عدمه له أهميّته البالغة في زيادة أو تقليص قدرة الأجزاء الأخرى، أمّا فائدة كلّ جزء في النظام المذكور فتكمن في عدم منحها القدرة للجزء الآخر بمعزل عن الأجزاء الأخرى، فقد يكون الشخص قادرًا على الرّكض والتفكير في حين يعجز أيّ عضو من أعضاء جسمه عن القيام بهذا العمل بمُفرده؛ إذن، فكلّ نظام يُعتبر كلًا غير قابل للتقسيم من حيث فائدته والدور الذي يلعبه[1].

ومن ناحية أخرى يُعَرَّف النظام بأنّه مجموعة مُعقّدة ومنسجمة مؤلّفة من العلاقات التبادلية الموجودة بين العناصر أو ردود الأفعال أو الأشخاص الذين يؤثّر بعضهم في بعض بشكل ديناميكيّ، وهم منظّمون بحيث يؤدّون عملًا ما أو يبلغون هدفًا خاصًّا[2].

وكما نلاحظ في التعريف الثاني، فقد أضيف التعقيد والانسجام إلى ديناميكية النظام من حيث التأثير. وقدّم الكثير من التعريفات للنظام، لكن وعلى الرغم من ذلك العدد من التعريفات المختلفة ولا سيّما ما يتعلّق بعدد أعضاء النظام أو كيفيّاتها، فإنّ جميع تلك التعريفات تتضمّن مفهومين أساسين: مفهوم الكليّة ومفهوم العلاقة بين العناصر؛ أمّا التحليل الصحيح لذلك فهو أنّه كلّما كانت العلاقات التبادلية بين عناصر النظام الواحد أكثر ازدادت نسبة الثقة بالنظام المذكور[3].

وقد تعرّضت نظرية الأنظمة ذات الجودة العالية في الوقت الحاضر للكثير من النّقد، ويبقى لدينا المجال للدفاع عن ضرورة النظرة الجماعية إلى الأجزاء المترابطة في أيّ نظام من الأنظمة، كالنظام الفكريّ المنسجم الخاصّ بالعقائد أو الحقوق أو الأخلاق.

---

(1) المصدر نفسه، ص28ـ29.

(2) ناصر جهانيان، **اهداف توسعه**، ص73.

(3) المصدر نفسه، ص71.

القسم الأوّل

المرأة والتكاليف الفردية

***

المبحث الأوّل
البلوغ

تمهيد

البلوغ أحد الشروط العامة للتكليف، ولهذا أصبح موضوع بلوغ الذكور والإناث محورًا للبحث في الكتب الفقهية، وقد حدّدت الشريعة الإسلامية سِنًّا مُعيّنة للبلوغ كما أشارت إلى عدد من العلامات الطبيعية والتغيرات الجسدية كأدلة عليه، وتعدّدت الآراء واختلفت بشأن سنّ البلوغ وهو ما سوف نشير إليه في ما بَعد، إلّا أنّ الرّأي الغالب عند مُعظم الفقهاء حول هذه المسألة هو سنّ التكليف عند تسع سنوات قمرية والذكور خمس عشرة سنة قمرية. وإلى جانب سنّ البلوغ فقد أشار الفقهاء كذلك إلى مصطلح (سنّ الرّشد) وهو ما اختلفت الآراء أيضًا. وجدير بالذّكر أنّ الشخص لا يكون مؤهّلًا لإدارة أمواله الشخصية إلّا عند بلوغه سنّ الرّشد.

والبلوغ هو فترة مُعيّنة أو عُمر مُعيّن يصل عندهما الفرد إلى حالة النضج الجنسيّ بحيث يكون قادرًا على الإنجاب، وخلال هذه الفترة كذلك تطرأ على الأفراد تغييرات نفسية واجتماعية فضلًا عن التغييرات الجسمية والبدنية[1]. ويقول الفقهاء: «الكتاب والسنّة دالّان عليه أيضًا، والمراد

(1) ف. رايس، رشد انسان: روان شناسى رشد از تولّد تا مرگ، ترجمة: مهشيد فروغان، ص292.

بالأول الذي هو في اللغة الإدراك ببلوغ الحلم، والوصول إلى حدّ النكاح بسبب تكون المني في البدن وتحرّك الشهوة والنزوع إلى الجماع وإنزال الماء الدافق الذي هو مبدأ خلق الإنسان بمقتضى الحكمة الربانية فيه وفي غيره من الحيوان لبقاء النوع، فهو حينئذ كمال طبيعي للإنسان يبقي به النسل ويقوى معه العقل»[1].

والتكليف هو حالة يصل إليها الإنسان بعد اجتيازه لمراحل مختلفة من التغيير، وقد عدّدت الشريعة الإسلامية بعض العلامات الدالّة على البلوغ منها الاحتلام ونموّ شعر العانة (لدى الذكور والإناث على حدّ سواء) والحيض والحمل (لدى الإناث خاصّة)، ومن العلامات ما يشير منها إلى سبق حصول بلوغ الفرد كالحَمل[2]. وإلى جانب هذا فقد حدّدت الشريعة الإسلامية سنًّا مُعيّنة لبلوغ الشخص، واستنادًا إلى أشهر أقوال الفقهاء بل وإجماعهم المدّعى فإنّ تلك السنّ لدى الإناث تكون عند وصولهنّ السنة القمرية التاسعة وأمّا في الذكور فعند وصولهم السنة القمرية الخامسة عشرة[3]. وغالبًا بل ومن الطبيعي أنّ أيًّا من تلك العلامات لا يمكن مشاهدتها في الإناث قبل السنّ المذكورة؛ لكنّنا قد نشهد بعض العلامات الخاصة بالبلوغ لدى الذكور حتى قبل وصولهم إلى السنّ المُشار إليه.

وتجدر الإشارة إلى أنّ وصول المرء سنّ البلوغ أو ظهور بعض علاماته الطبيعية عليه لا يدلّ على النموّ الكامل للقوى الذهنية والعقلية، لهذا وُضِعَ مصطلح أو مفهوم آخر إلى جانب مصطلح «البلوغ» وهو مصطلح «الرُّشْد» وهو ما أشار إليه القرآن الكريم أيضًا[4]. ويُراد من «الرُّشْد» مرحلة من القدرة

---

(1) محمد حسن النجفيّ، **جواهر الكلام**، ج26، ص4، ج27، ص2.

(2) المصدر نفسه، ص 5 و10 و14 و24.

(3) المصدر نفسه، ص16.

(4) أكّد القرآن الكريم على الاحتلام والرّشد وبلوغ الأشدّ كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَٰلُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ فَلْيَسْتَـْٔذِنُوا۟ كَمَا ٱسْتَـْٔذَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (سورة النور: الآية 59)؛ ﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ =

الذهنية يكون خلالها الإنسان قادرًا على إدارة أمواله ووقاية نفسه إلى حدّ ما من الوقوع في الضرر المالي أو في حبائل الاحتيال والنّصب[1]. وبعد وصول الشخص مرحلة البلوغ يصبح مسؤولًا عن تصرّفاته وأفعاله وسلوكه ويتمّ الحكم عليه وفقًا للقيَم كما يُلزَم الشخص بأداء الفرائض والعبادات والواجبات الدينية الأخرى مع وصوله تلك المرحلة.

مرحلة البلوغ عند الإناث من وجهة النظر الفقهية

قلنا إنّ البلوغ هو ظاهرة طبيعية لذلك فهو يتضمّن علامات طبيعية أيضًا، إلّا أنّ كون البلوغ حالة طبيعية لا يمنع الشارع من وضع الأحكام الخاصّة به، فقد يعيّن الشّارع أحيانًا علامة شرعية (تعبّدية) لمسألة طبيعية ما[2]، وعليه، فحتى إذا لم تظهر علامات البلوغ على الأنثى على الرغم من بلوغها السنة التاسعة من عُمرها وفقًا للعوامل الطبيعية، إلّا أنّها تُعتبر بالغة من وجهة نظر الشّارع، واعتبار مثل هذه الأنثى بالغة يكون في إطار تعبّد الشّارع وتوسّعه في موضوع البلوغ والبالغ.

= ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾ (سورة النساء: الآية 6)؛ ﴿ وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ ﴾ (سورة الأنعام: الآية 152).

(1) سنشير في ما بعد إلى كلام الفقهاء وتعريفهم لمرحلة (الرّشد).

(2) يكون تدخّل الشارع في الموضوعات الخارجية بشكل (حكومة)، و(الحكومة) هي مصطلح أصوليّ يشير إلى العلاقة القائمة بين الأدلّة الشرعية في ما بينها من جهة وعلاقة تلك الأدلّة الشرعية مع الموضوعات الخارجية. وهنا، يكون لدينا دليلان: أوّلهما (الحاكم) وثانيهما (المحكوم)، فأمّا دليل الحاكم فمن شأنه أن يوجِد التوسّع أو التضييق في ما يتعلّق بدليل المحكوم، بمعنى أنّه أحيانًا قد يوسّع مجال الموضوع إلى حدّ بحيث يدخل إلى إطار ذلك الدليل ما لم يكن داخلًا فيه أصلًا، وأحيانًا أخرى يكون عكس ذلك حيث يخرج المصداق الحقيقيّ من الموضوع، وهذا التوسّع والتضييق هو تعبّدي وشرعيّ. وفي ما يتعلّق ببحثنا، فعندما يقول دليل ما: إنّ الشخص البالغ شخص مُكَلّف بأداء الصلاة؛ ويقول دليل آخر: إنّ الأنثى التي لها من العُمر تسع سنوات هي أنثى بالغة، فإنّ الدليل الثاني يصبح الحاكم على موضوع الدليل الأوّل؛ وبعبارة أخرى: فإنّ الدليل الثاني أحدث توسّعًا في موضوع الدليل الأوّل (وهو البلوغ).

هذا، وقد اختلف فقهاء الشيعة، سواء منهم السابقون أم المعاصرون، حول سنّ البلوغ عند الإناث[1]؛ لكنّ المشهور بينهم هو أنّ الأنثى تكون بالغة إذا ما أكملت السنة القمرية التاسعة، فيما يرى بعضهم الآخر أنّ الإناث يصلن سنّ البلوغ مع حدوث العادة الشهرية لديهنّ. واستنادًا إلى ذلك كلّه يبدو أنّه ليست ثمّة سنٌّ مُعيّنة ومحدّدة لبلوغ الإناث خاصة إذا علمنا أنّ بعض الفقهاء يرى أنّ البلوغ عند الإناث يبدأ مع وصولهنّ سنّ الثالثة عشرة تمامًا.

فأمّا الفئة الأولى من العلماء فتجعل أساس فتواها الروايات التي تؤكّد سنّ التاسعة من العُمر[2]، وأمّا الفئة الثانية فقد استندت إلى الروايات التي تضمّنت مجموعة من الأحكام التي تشير إلى العادة الشهرية لدى النساء[3].

---

(1) يوجد مثل هذا الاختلاف حول موضوع بلوغ الذكور والإناث في فقه أبناء العامّة كذلك، فأتباع المذهب الحنفيّ يرون أنّ سنّ البلوغ لدى الإناث هو السابعة عشرة من العمر، أمّا سنّ البلوغ لدى الذكور فهو عندهم السابعة عشرة والثامنة عشرة معًا، في حين يؤكّد أتباع المذهب المالكي على كون سنّ البلوغ لدى الإناث هي السابعة عشرة ولدى الذكور هي الثامنة عشرة، بينما تكون سنّ البلوغ بنظر فقهاء الشافعية والحنبلية خمس عشرة سنة كاملة لدى كلّ من الذكور والإناث معًا.

(2) كرواية يزيد الكناسي عن الإمام الباقر (ع) حيث قال: «الجارية إذا بلغت تسع سنين ذهب عنها اليتم، وزوجت، وأقيمت عليها الحدود التامة لها وعليها» (الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج1، ص31). وثمّة رواية نبوية شريفة منقولة عن الإمام الصّادق (ع) وهي: «حَدّ بلوغ المرأة تِسعُ سنين» (الصدوق، **الخصال**، ج2، ص421).

(3) ذكرت هذه المجموعة من الروايات بمجموعها تقريبًا أنّ الصيام وفي بعض الحالات الحجاب والحجّ المفروض على النساء يتوقّف على عادتها الشهرية، وأشير في إحدى تلك الروايات أيضًا إلى أنّ خروج الأنثى من الطفولة وبلوغها بشكل عامّ يتوقّف على العادة الشهرية كذلك. على سبيل المثال نشير إلى هاتين الروايتين: 1ـ عن أبي عبد الله (ع): «إذا حاضت الجارية ذهب عنها اليُتم وجَرت عليها الحدود التامّة». وعنه (ع): «على الصبيّ إذا احتلم الصيام وعلى الجارية إذا حاضت الصيام والخِمار». (الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج3، ص297؛ ج7، ص169)؛ 2ـ «عن إسحاق بن عمّار قال: سألتُ أبا الحسن (ع) عن ابن عشر سنين يحجّ؟ قال: «عليه حجّة الإسلام إذا احتلم وكذلك الجارية عليها الحجّ إذا طمثت». (المصدر نفسه، ج8، ص30).

وأمّا الفقهاء من الفئة الثالثة فإنهم يرون أنّ الروايات التي تشير إلى البلوغ في سنّ التاسعة ليست كافية من حيث الدلالة وهم يستندون بدلاً من ذلك إلى الروايات التي تعتبر سنّ الثالثة عشرة كمؤشّر للبلوغ[1].

وطرح المرحوم المحقّق فيض الكاشاني نظرية رابعة حول ذلك؛ إذ رأى أنّ معيار السنّ لكلّ تكليف ما هو مذكور في تلك الروايات وذلك بسبب تعدّد سنوات البلوغ واختلافها في الروايات. على سبيل المثال، فإنّ سنّ العاشرة هي معيار البلوغ في كلّ من الطلاق والوصية، أمّا الصيام والحجّ فيتمّ تعيينهما وفقًا للعادة الشهرية[2].

وكثيرة هي الروايات التي تشير إلى أنّ سنّ البلوغ لدى الإناث هي التاسعة، وفيها كذلك روايات صحيحة[3]، ولأنّ هذه الروايات متعددة وبعضها صريح من حيث النصّ ومشهور من حيث الرواية والعمل. فقد عُمِل بموجبها. والشهرة العملية تكشف عنها الفتاوى الصادرة عن العلماء بالاستناد إلى رواية أو روايات تحمل المضمون نفسه. وأمّا النظرية الأكثر شهرة عند علماء الأصول فتقول: إنّ شهرة الفتوى تجبر ضعف السّند في

---

(1) وأشهر رواية على هذا القول هي رواية عمّار الساباطيّ عن الإمام الصادق (ع): قال: سألته عن الغلام متى تَجب عليه الصلاة؟ فقال: «إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة وجرى عليه القلم، والجارية مثل ذلك إن أتى لها ثلاث عشرة سنة أو حاضت قبل ذلك فقد وجبت عليها الصلاة وجرى عليها القلم». (الشيخ الطوسي، **تهذيب الأحكام**، ج2، ص380). وتجدر الإشارة إلى أنّه ثمّة روايات أخرى كذلك تشير إلى أنّ سنّ البلوغ هي ثلاث عشرة سنة بذكر كلمة «الصبيّ») دون تحديد الأنثى أو الذكر منهما، لكنّ هذه الرواية هي الوحيدة التي تشير إلى سنّ البلوغ لدى الأنثى بشكل خاصّ وصريح وهي السنة الثالثة عشرة، ويُذكَر أنّ الفقهاء لا يثقون برواية عمّار هذا ثقة تامّة ويقولون إنّ مضمونها شاذّ ومتناقض مع المشهور من الروايات في هذا المجال.

(2) انظر: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج26، ص41.

(3) انظر على سبيل المثال، الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج1، ص31، ح3؛ ج13، ص431، ح12؛ الصدوق، **الخصال**، ج2، ص421، ح17.

رواية ما، وعليه، فإذا كانت بعض الروايات التي تشير إلى سنّ البلوغ في التاسعة ضعيفة فإنّ ضعفها مجبور بفتاوى العلماء الماضين، لذلك، فإنّ هذه الروايات مرجّحة على غيرها من حيث الدلالة (وإن كان بعضها صريحًا) أقوى من حيث السّند.

وكما مرّ وبالنظر إلى المشهور من رأي الفقهاء، فإنّ الذكور يصبحون بالغين مع إكمال السنة الخامسة عشرة من عُمرهم، إلّا أنّه لا يمكن الاستناد إلى هذا المعيار إلّا إذا عُرف عنهم أيّ علامات أو أدلّة طبيعية تشير إلى بلوغهم كالاحتلام أو نموّ الشعر الخشن.

وجدير بالذكر أنّ الاختلاف العُمريّ بين الذكور والإناث بخصوص التكليف أدّى إلى إيجاد شبهة التمييز ضدّ الإناث، فمنهم من يرى أنّ الأنثى مكلّفة بأداء الوظائف الدينية حتى وإن كانت قدراتها الجسمية ضعيفة بينما يُعفى الذكور من أداء تلك الوظائف وإن كانوا في المرحلة العُمرية نفسها التي للإناث. وربما قيل كذلك إنّ الإناث اللواتي دخلن سنّ التكليف حديثًا مسؤولات عن كلّ تصرّفاتهنّ وأنّهنّ يُحاسبن على سلوكهنّ بالجُرم والجريرة، لكن إذا ارتكب الذكور في السنّ نفسها الأفعال نفسها فإنّه لا يُعتبر جُرمًا أبدًا.

للإجابة عن ذلك، يمكننا الاستناد إلى عدد من الاستدلالات، منها:

1- إنّ الأحكام الإسلامية هي أحكام توقيفية فإذا أُثبتت بالأدلّة الشرعية عندئذ يتعذّر نقدها بالحدس أو الظنّ أو التصوّرات العقلية، ولا يمكن نَقد الأحكام الشرعية سوى بنَقد أدلّتها والأساليب الاجتهادية الخاصة بكشفها. هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى فإنّ اتّباع الأحكام للمعايير (أي، المصالح والمفاسد) يُمثّل دَعمًا للنظام الفقهي والقانونيّ في الإسلام، وفي كلّ مرّة يستطيع خلالها الإنسان إدراك العلاقة بين الحكم

وبين مصلحته أو مفسدته بمعونة البحوث العلمية والمشاهدات التجريبية، يزداد يقينه وإيمانه بصحّة أحكام الشريعة الإسلامية ودقّتها.

2ـ إذا استحالَ تطبيق حكم ما على الفرد ـسواء أكان ذكرًا أم أنثى ـ أو شاقًا عليه أو خارجًا عن طاقته وقدرته، فهو معذور ومَعفوّ من أداء ذلك الحكم وتنفيذه أو امتثاله. على سبيل المثال، إذا كان الصيام أو الحجّ صعبًا وشاقًّا على الأنثى التي تبلغ التاسعة من عُمرها أو المرأة التي تبلغ العشرين من عُمرها، فإنّهما معذورتان عن القيام بذلك.

3ـ بالاستناد إلى الأدلّة والشواهد البيولوجية فإنّ إفرازات غُدد الهورمونات الجنسية لدى الإناث اللاتي يبلغن سنّ التاسعة من عُمرهنّ تقريبًا تزداد وتظهر عليهنّ العلامات الطبيعية للبلوغ شيئًا فشيئًا[1]. وتظهر علامات العادة الشهرية لدى أغلب الإناث بين سنّ الثانية عشرة والثالثة عشرة من العُمر، لكن، ووفقًا لأقوال العلماء المتخصّصين بهذا المجال، يُعتبر الحيض آخر علامات عملية البلوغ[2]، وقد وضع الشارع المقدّس معيارًا سنيًّا في بداية ظهور تلك العلامات وفقًا لِما تقتضيه المصلحة.

4ـ بما أنّ الإناث يبلغن قدرة الفهم والإدراك والتحليل قبل الذكور فإنّهنّ مخاطبات بتعاليم الله سبحانه بالدرجة الأولى، فالقدرة الذهنية والإدراكية لدى الأنثى التي تبلغ العاشرة من عُمرها قد تكون أكثر ممّا هي عليه عند الذّكر في العمر نفسه، وقد يكون السبب في ذلك هو قدرة الإناث

---

(1) انظر: ف. فيليب رايس، رشد انسان: روان شناسى رشد از تولّد تا مرگ، ترجمة: مهشيد فروغان، ص311.

(2) يُطلَق تعريف «البلوغ» على فترة تتراوح بين ثلاث إلى أربع سنوات وتُسمّى المرحلة الأولى منه والمتمثّلة بالنموّ الجسميّ بالنشاط الجسميّ للمراهق (adolescent growth spurt)، أمّا أُولى علامات العادة الشهرية الاعتيادية فتظهر في نهاية هذه المرحلة. (انظر: ريتا ل. أتكينسون وآخرين، زمينه روان شناسى هيلگارد، ترجمة: محمد تقي براهني وآخرين، ج1، ص202).

الواسعة على الكلام إذ إنّ مهارة التحدّث والكلام تكون متزامنة مع التحليل الذهني. فإذا كان شخص ما يتحدّث بشكل جيّد فإنّ بإمكان هذا الشخص إدراك معاني الكلمات والعلاقة بين الجُمل بشكل أسرع، ووفقًا للشواهد الموجودة في علم النّفس فإنّ هذه القدرة تكون أكبر وأوضح لدى الإناث منها لدى الذكور، ولهذا نراهنّ يدخلن عالَم الكلمات والمُفردات والتعابير أسرع من الذكور وبإمكانهنّ إقامة جسور التفاهم بشكل فعّال باعتبار أنّ اللغة هي إحدى الوسائل والطرق التي تُبنى عليها العلاقات؛ بل ومن أهمّها على الإطلاق، فبواسطة اللغة يستطيع الفرد نَقل المعلومات والأفكار والتصوّرات والمشاعر إلى الآخرين أو إدراك هذه الأمور والمسائل جميعها[1]. وعليه، فإنّ الأنثى هي أسرع من الذّكر في تقبّل مسؤولية سلوكها وتصرّفاتها وتحمّل تبعات ذلك فضلًا عن حَملها لأعباء الوظائف والأعمال العبادية؛ إذن، فسرعة البلوغ مرتبطة بإدراك الأوامر الإلهية وتقبّلها بشكل أسرع كذلك[2].

5ـ يمكن أن تتعرّض الإناث إلى مختلف أنواع الأذى والصّدمات مُقارنة بالذّكور، فجسم الأنثى ـكما هو معروفـ أسرع تأثّرًا وحساسية ومشاعرهنّ ألطف وأرقّ، وبما أنّ التكليف يُعدّ نوعًا من المحافظة والحماية لحُرمة الجسد والنّفس، فإنّ ضرورة مراعاة المعايير الخاصة بالعفّة تُمثّل جزءًا من لوازم البلوغ؛ وذلك لأنّ بعض التكاليف قد تكون في بدايتها سببًا للتحريك والتهييج لدى الإناث والذكور (وهو في الإناث غالبًا ما يتّصف

---

(1) انظر: ف. فيليب رايس، رشد انسان: روان شناسى رشد از تولّد تا مرگ، ترجمة: مهشيد فروغان، ص160. وجدير بالذكر أنّ كلًّا من الإناث والذكور يتطوّرون ويتقدّمون يومًا بعد آخر في مجال إدراك المفاهيم والقضايا خلال سنّ الرّشد، فتراهم متساوين في بعض المجالات ومختلفين في مجالات أخرى، إلّا أن الجميع يؤكّد على تفوّق الإناث على الذكور خصوصًا في بداية مرحلة الإدراك المذكورة.

(2) عبد الله جوادي آملي، زن در آيينه جلال وجمال، ص336ـ337.

بالجوانب العاطفية والمشاعر بينما يظهر لدى الذكور بشكل حالات جسمانية وشهوانية).

سنّ الرّشد: ذكرنا في الصفحات السابقة أنّ القرآن الكريم يشير إلى كلمة «الرُّشْد» إلى جانب ذكره كلمَتَي «الاحتلام» و«بلوغ النكاح»[1]: ﴿وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡ﴾[2].

والرُّشد في اللغة خلاف الضّلال[3]، وبمعنى الهداية والاهتداء. يقول الرّاغب الأصفهانيّ، صاحب «مُفردات ألفاظ القرآن»: «وقال بعضهم: الرَّشَدُ أخصّ من الرُّشد، فإنّ الرُّشْدَ يُقال في الأمور الدّنيوية والأخروية والرَّشَد يُقال في الأمور الأُخرَويّة لا غَير»[4].

أمّا الحقوقيون فيعرّفون الرُّشْد بأنّه العقل المعاشيّ وكلّ ما من شأنه أن يميّز بين الرّبح والخسارة والمعاملات الصحيحة[5]. وذكر صاحب «الجواهر» أنّ الرّشد معلوم من ناحية العرف وهو إصلاح المال[6]. وعليه، يكون مقصود الفقهاء والحقوقيين من كلمة «الرُّشْد» التي وردت في الآية الشريفة السادسة من سورة النساء أخصّ من معناها اللغويّ، وأساس هذا الفهم الروايات التي جاءت في تفسير الآية المذكورة والآيات الأخرى التي

---

(1) أشار بعض الفقهاء إلى أنّ معنى «بلوغ النكاح» هو بلوغ حدّ الاحتلام والقدرة الجسمية على الزواج (انظر مثلًا: الشيخ الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج3، ص116؛ الطبرسي، **مجمع البيان**، ج2، ص9؛ الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص172_173).

(2) سورة النساء: الآية 6.

(3) فخر الدين الطريحي، **مجمع البحرين**، ج2، ص179_180؛ ابن منظور، **لسان العرب**، ج5، ص219.

(4) الراغب الأصفهانيّ، **مفردات ألفاظ القرآن**، ص169.

(5) محمد جعفر لنگرودي، **ترمينولوژى حقوق**، ص334_335.

(6) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج26، ص48.

تناولت موضوع السَّفَه، ووردت كلمة الرّشد في بعض الروايات بمعنى معرفة حفظ الأموال، وتُقابل كلمة «الرَّشيد» كلمة «السّفيه» حيث لا يكون هذا الأخير بمأمن من الخدعة؛ ولهذا يُحجَر على السّفهاء ويُمنَعون من التصرّف في أموالهم لأنّهم غالبًا ما يكونون مُعرّضين للخسارة، وهكذا، فإنّ الشخص الرّشيد قادر على المحافظة على أمواله والحيلولة دون فقدانها أو خسارتها. ومن الروايات التي تناولت هذا الموضوع رواية نقلها يونس بن يعقوب عن الإمام الصّادق (ع) قال: «قول الله عزّ وجّل ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾، قال: إيناس الرُّشد حِفظ المال»[1].

وتناولت روايات عدّة موضوع السّفيه، وكما قلنا فإنّ كلمة «السّفيه» تقابل كلمة «الرّشيد»، وقد عرّفت كثير من الروايات السّفيهَ بأنّه الشخص الذي يسْهُل خداعه في المعاملة ومَن لا يستطيع المحافظة على أمواله:

«عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (ع) قال: سأله أبي وأنا حاضر عن قول الله عزّ وجَلّ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ﴾ قال (ع): الاحتلام. قال: فقال: يحتلم في ستّ عشرة وسبع عشرة سنة ونحوها؟ فقال (ع): لا، إذا أتت عليه ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنات وكتبت عليه السيئات، وجاز أمره إلا أن يكون سفيهًا أو ضعيفًا. فقال: وما السفيه؟ فقال (ع): الذي يشتري الدرهم بأضعافه»[2].

وتوجد روايات أخرى تشير إلى أنّ معنى السّفيه هو المرأة[3] وشارب

---

(1) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج13، ص434، ح6.

(2) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج19، ص363، ح8.

(3) المصدر نفسه، ج19، ص369، ح11. ويقول العلامة الطباطبائي: «والروايات في هذه المعاني كثيرة، وهي تؤيد ما قدمناه أنّ للسفه معنى وسيعًا ذا مراتب كالسفيه المحجور عليه والصبي قبل أن يرشد والمرأة المتلهية المتهوسة وشارب الخمر ومطلق من لا تثق به، وبحسب اختلاف هذه المصاديق يختلف معنى إيتاء المال» (الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص177). وقد ورد هذا المعنى أيضًا في كلام عبد الله بن عباس في ذيل تفسير =

الخَمر[1] والشخص الذي لا يُعتَمَد عليه[2]. وفي محاولة للجمع بين كلّ تلك الروايات قال بعض المفسّرين: «والروايات في هذه المعاني كثيرة وهي تؤيد ما قدّمناه أنّ للسّفه معنى وسيعًا ذا مراتب كالسّفيه المحجور عليه والصبي قبل أن يرشد والمرأة المتلهية المتهوسة وشارب الخمر ومطلق من لا تثق به، وبحسب اختلاف هذه المصاديق يختلف معنى إيتاء المال وكذا معنى إضافة أموالكم وعليك بالتطبيق والاعتبار»[3]. واستنادًا إلى ذلك فإنّ القدر المتيقّن من معنى السَّفَه هو العجز الذهني عن إدارة الأموال، وفي كلام الفقهاء فإنّ كلمة «السّفيه» تُطلَق كذلك على الشخص الذي يعجز عن المحافظة على أمواله أو يصرفها في غير محالّها المخصّصة لها[4].

وممّا لا شكّ فيه أنّ مسألة بلوغ سنّ الرّشد تحدث بشكل طبيعيّ، وللعلم والتجربة دور كبير في ذلك أيضًا ولهذا قال بعض المفسّرين في تفسير الآية الشريفة السادسة من سورة النساء: «قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ﴾ متعلّق بقوله سبحانه ﴿وَٱبۡتَلُواْ﴾ ففيه دلالة ما على الاستمرار بأن يشرع الوليّ في ابتلائه من أوّل ما يأخذ في التميز ويصلح للابتلاء حتى ينتهي إلى أوان النكاح ويبلغ مبلغ الرجال»[5]، وذلك لأنّ الرّشد لا يظهر في ساعة أو وقت مُعيّنيْن كما إنّه لا يمكن التعرّف عليه من خلال تصرّف أو سلوك مُحدّد، ولذلك فإنّه مع التدقيق في تصرّفات الأطفال وابتلائهم بمختلف الوسائل والسّبُل خاصّة في ما يتعلّق بمسائل إدارة الأموال، يمكننا ملاحظة قدراتهم الخاصة في ذلك، فإذا آنسنا

= الآية الشريفة (انظر: الطبرسي، **مجمع البيان**، ج3، وج4، ص13).

(1) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج19، ص369، ح8.

(2) المصدر نفسه، ح9.

(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص172_173.

(4) انظر كنموذج: روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج2، ص15.

(5) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص172.

لديهم حالة الرّشد الحقيقية وجبَ علينا دفع أموالهم إليهم ليتصرّفوا فيها كيفما شاؤوا. واستنادًا إلى الوصف المذكور .فإنّه لا وجود لعبارة «سنّ الرّشد» التي تشير إلى سنّ مُعيّنة في المصادر الدينية إلّا أنّه ورد في بعض الروايات بشأن الإناث حيث تُسَلَّم إليهنّ أموالهنّ بعد بلوغهنّ واجتيازهنّ السنة التاسعة من عُمرهنّ[1]. وفي روايات أخرى أشير إلى البلوغ والرّشد بشكل مستقلّ كشرطيْن لتصرّف الأفراد في أموالهم[2]. ومن المعلوم أنّ المعيار الأوّل هو البلوغ وأمّا الرّشد فهو شرط نفوذ التصرّفات المالية للفرد، وعليه، فإذا وقع البلوغ والرّشد معًا تُسَلَّم الأموال إلى أصحابها، وأمّا التأخير في رُشد الشخص مهما كان سببه، فإنّه مانع له من التصرّف بأمواله[3].

والنكتة المهمّة ههنا هي أنّ مسؤولية إيناس الرّشد وملاحظته تقع على عاتق الوليّ؛ لكن إذا احتاجت المحاكم القضائية إلى ما يُثبت رُشد الشخص لأغراض مُعيّنة، ينبغي الإتيان بالشواهد والقرائن التي تؤيّد رشد الشخص المذكور. ولا شكّ في أنّ تعيين سنّ مُعيّنة للرّشد يتعارض مع اعتبار ظاهرة الرّشد ظاهرة طبيعية، وعلى الرغم من ذلك يحقّ للمُشرّع القيام بهذا وتحديد سنّ مُعيّنة للرّشد من أجل الضبط الاجتماعي والحقوقيّ. ومن البديهيّ كذلك أن تكون تلك السنّ متناسبة مع طبيعة غالبية الأشخاص في ما يخصّ ظاهرة الرّشد تمامًا كسنّ البلوغ الشرعية التي تُمثّل معيارًا قانونيًّا

---

(1) عن أبي عبد الله (ع) قال: «إذا بلغت الجارية تسع سنين دفع إليها مالها، وجاز أمرها في مالها، وأُقيمت الحدود التامة لها وعليها». (الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج19، ص367، ح4).

(2) عن أبي عبد الله (ع) قال: «... أما اليتيم فانقطاع يتمه أشده وهو الاحتلام إلّا أن لا يُؤنس منه رشد بعد ذلك فيكون سفيهًا أو ضعيفًا فليسند عليه». (الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج19، ص369، ح12).

(3) انظر مثلًا: روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج2، ص13.

يتمّ تحديدها وفقًا لحالة أغلبية الأفراد حيث تبدأ عملية البلوغ إمّا من تلك السنّ أو خلالها[1].

الأسئلة

1ـ هل يصحّ أن تُحدّد الشريعة معيارًا عُمريًّا للبلوغ الذي يُعدّ ظاهرة طبيعية؟

2ـ بيّن الأدلّة الفقهية الخاصة بصحّة رأي المشهور من الفقهاء بشأن سنّ البلوغ.

3ـ اذكر شاهديْن من الشواهد التي تؤيّد صحّة رأي المشهور من الفقهاء حول بلوغ الإناث.

4ـ بيّن المقصود من «سنّ الرّشد» و«إيناس الرّشد».

(1) تجدر الإشارة هنا إلى أنّ بعض المفكرين أرادوا تنقيح المناط من خلال تعميم معيار الرشد على الحقوق الجزائية كذلك، حيث يقول هؤلاء إنّ وصف عمل إجراميّ ما مرهون بامتلاك المُقترف لذلك العمل الإدراك العقلاني الكافي بشأن الجريمة وعواقبها ونتائجها الجزائية وهي مسألة لا تحدث في السنين الأولى لبلوغ الشخص. ولا تخلو هذه النظرية من بعض الإشكالات العلمية والفقهية التي لا يتسع المجال لذكرها. لمزيد من المعلومات حول تفاصيل هذه النظرية (انظر: عبد العلي توجهي، **سن مسؤوليت كيفرى دختران**؛ ناصر قربان نيا ورفاقه، **بازپژوهى حقوق زن**، ج1، ص94ـ107).

المبحث الثاني
العبادة

تمهيد

يشترك الرجل والمرأة في الكثير من الوظائف العبادية ونمطها وشكلها، وعلى الرغم من ذلك فثمّة فروق عدّة موجودة بينهما في هذا الباب أيضًا حيث تعود تلك الاختلافات والفروق إلى الحكمة الخفيّة الموجودة في بعض تلك الوظائف فيما بيّنت النصوص الدينية قسمًا من أسباب تلك الفروق. وأوّل حكمة يمكن الإشارة إليها في تلك الاختلافات تكمن في الظواهر الطبيعية والصفات الجسمية والنفسية لدى الرجال والنساء، وكما مرّ آنفًا فإنّ من المبادئ والأصول المُتّفَق عليها لمعرفة الشريعة الإسلامية هو انسجامها وتطابقها مع التكوين.

فالعادة الشهرية والحَمل والولادة والرضاعة كلّها مسائل وحالات جسمية تتزامن مع الفعل والانفعالات الفيزيائية والكيميائية الواسعة التي تحدث في جسم المرأة حيث ترتبط تلك التغييرات مع الجهاز العصبيّ والهورمونيّ لها وتؤثّر بشكل جادّ على أحوالها وقدراتها وحالات عجزها. واستنادًا إلى ذلك سعت الشريعة لأن تكون العبادات الإسلامية والوظائف العبادية متناسبة ومنسجمة مع تلك الأوضاع، وبالتالي اقتراح أحكام متباينة ومختلفة بشأن النساء بشكل خاصّ.

وتُعتبر المرأة في فترة الحيض وبعد الولادة بوقت مُعيّن (مُحدِثة) وبذلك لن يكون بوسعها أداء بعض العبادات التي يُشترَط فيها طهارة المرأة، كما لا يمكنها خلال ذلك المكث في أماكن مُعيّنة يُشترَط فيها طهارتها أيضًا. والشيء نفسه يُقال عن الرّجل؛ إذ عندما يكون جُنبًا فإنّه يُمنَع من المكث في المساجد، وهذا يعني وجود علاقة وثيقة بين الطهارة من جهة وبين بعض الأحكام الشرعية من جهة أخرى، وللطهارة التي تُمثّل شرطًا للعبادات في الشريعة الإسلامية تعريف خاصّ.

وتشتمل هذه الحالة (فترة الحيض وفترة ما بعد الولادة) على بعض الآلام والمُعاناة الجسمية والنفسية، وقد أشار القرآن الكريم إلى جزء من المشاكل والآلام التي تنجم عن الحيض وفترة الحَمل[1]، ولهذا فقد رُفع بعض التكاليف وحُذِف عن كاهل المرأة وأكثرها يراد به الإرفاق بسبب الاختلافات في الوظائف العبادية، على الرغم من أنّه باستطاعة النساء حتى في فترة الحيض والنّفاس إسباغ الوضوء ثمّ الجلوس باتّجاه القبلة وتلاوة الأذكار في أوقات الصلاة[2]. وأمّا كراهة أداء العبادات كقراءة القرآن الكريم (ما عدا السّوَر التي تتضمّن السّجدات الواجبة) خارج ذلك المقدار فهي كذلك بمعنى قلّة ثوابها وليس مرجوحية العبادات أو مبغوضيّتها. وفي أيام الحجّ كذلك تستطيع المرأة أداء بعض مناسكه قبل أوانها أو موعدها المُقرّر لها (كرَمي الجَمرات ليلًا) أو الاكتفاء بالوقوف الاضطراريّ عند المشعر أو تقديمها أعمال الحجّ (الطواف والسّعي) على التحرّك باتّجاه عرفات وأعمال منى[3]. وقد وضعت تلك الإرفاقات في الشريعة الإسلامية مع ملاحظة وضع المرأة الخاصّ، وفي بعض الأحيان نرى حكمة الاختلاف

(1) سورة البقرة: الآية 222؛ سورة لقمان: الآية 14.

(2) محمد كاظم اليزدي، **العروة الوثقى**، ج1، ص620 و650.

(3) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج1، ص452؛ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج19، ص77ـ78.

في أداء العبادات بين الرّجل والمرأة تكمن في ضرورة المحافظة على المسؤوليات البيتية والأسريّة وما شابهها من المسائل الأخرى[1]، ومثال ذلك رفع وجوب أداء صلاة الجماعة والجمعة من تكاليف المرأة[2].

وفي ما يأتي نشير إلى عدد من تلك الاختلافات والفروق:

الطهارة الثلاثية (الوضوء، الغُسل، التيمّم): إنّ أكثر الأحكام المتعلقة بالطهارة الثلاثية هي أحكام متشابهة بين الرّجل والمرأة إلّا في جزء منها حيث هي خاصّة بالنساء وحدهنّ. على سبيل المثال، يبطل الوضوء في الحيض والنّفاس والاستحاضة (الدماء الثلاثة) وهي حالات لا تطرأ بشكل طبيعيّ إلّا على المرأة، وفي بعض الأعمال المستحبّة يختلف الوضوء وإن كان ذلك الاختلاف جزئيًّا كاستحباب بدء المرأة بباطن ذراعها وعند الرجال بظاهر الذراع[3]، وفي بعض الأحيان يُفرض استحباب بعض الأغسال على المرأة دون استحبابه للرجال، كاستحباب غسل المرأة التي تعطّرت للغرباء (من غير المحارم)[4]، أو كما يرى بعض الفقهاء رفع استحباب بعض الأغسال عن المرأة مثل غسل الجمعة أثناء السّفر[5]. وللأغسال المتعلقة بالنساء أحكامها الخاصة بها والتي تناولتها الكثير من الكُتب والمصادر الفقهية، أمّا في الأحكام الخاصة بالتيمّم فلم يَرد أيّ فرق أو اختلاف بين الرّجل والمرأة في ذلك.

الصلاة: من المعروف أنّه لا يجب على المرأة قضاء الصلاة عن أبيها (أو والدتها)[6] المُتوفّيَيْن، وخلال فترة الحيض والنّفاس كذلك ينبغي على

---

(1) انظر على سبيل المثال: العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج78، ص106.

(2) انظر مثلًا: روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج1، ص237.

(3) الكليني، **الكافي**، ج3، ص29.

(4) محمد كاظم اليزدي، **العروة الوثقى**، ج2، ص158.

(5) العلامة الحلي، **مختلف الشيعة**، ج1، ص318.

(6) محمد كاظم اليزدي، **العروة الوثقى**، ج3، ص99-102.

المرأة أن تترك الصلاة، ولا تختصّ الصلوات المستحبّة بالرجال وحدهم حيث يُسمَح للنساء كذلك بأداء الصلوات الواجبة ضمن الجماعة[1]. ومن وجهة نظر فقهاء الشيعة فإنّ صلاة الجمعة غير واجبة على النساء إلّا أنّه تجوز مشاركتهن فيها، فإذا حللن في مكان إقامة صلاة الجمعة وَجبت عليهنّ تلك الصلاة[2].

واستنادًا إلى بعض الروايات فإنّ أداء المرأة للصلاة في بيتها أفضل من أدائها مع الجماعة في المسجد[3]، لكنّ فقهاء آخرين، وخاصّة المعاصرين منهم كالإمام الخمينيّ (قده)، قالوا: «لا كراهة في اشتراك النساء في صلوات الجمعة والجماعة بل هي مطلوبة وضرورية في بعض الموارد»[4].

واختلفت الآراء في ما يتعلّق بإمامة المرأة لَبني جنسها من النساء في صلاة الجمعة والجماعة، ويعود هذا الاختلاف في الفتاوى بالذات إلى الروايات، فقد قال صاحب كتاب «وسائل الشيعة» وبعد نقله للروايات من كلا الطرفيْن: «ويأتي ما يدلّ على ذلك [أي: إمامة المرأة] وعلى جواز اقتداء المرأة بالمرأة»[5]، كما أفتى كلّ من المرحوم الكُلينيّ[6] والقاضي ابن البرّاج[7] والشيخ الطوسي[8] والحليّ[9] والشهيد الثاني[10] والمحقّق

(1) روح الله الخميني، **استفتاءات**، ج1، ص272.

(2) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج1، ص237.

(3) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج5، ص37.

(4) روح الله الخميني، **استفتاءات**، ج1، ص272.

(5) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج3، الباب العشرون من أبواب صلاة الجماعة.

(6) الكليني، **الكافي**؛ علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج3، ص274.

(7) القاضي ابن البراج، **المهذب**؛ علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج3، ص409.

(8) الشيخ الطوسي، **النهاية**؛ علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج3، ص324؛ الشيخ الطوسي، **الخلاف**؛ علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج27، ص233.

(9) المحقق الحلي، **شرايع الإسلام**؛ علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج4، ص821.

(10) الشهيد الثاني، **مسالك الأفهام**، ج1، ص264.

الأردبيليّ[1] وصاحب «الحدائق»[2] وصاحب «الجواهر»[3]، أفتوا جميعهم بجواز إمامة المرأة للمرأة، ومن الفقهاء المعاصرين الذين شككوا في جواز إمامة المرأة المرحوم السيد كاظم اليـزديّ[4] ومن المعلقين على العروة الوثقى المرحوم الگلپايگاني والإمام الخمينيّ (قده) وجملة من الفقهاء. ومن الفقهاء الأحياء الذين أفتوا بجواز إمامة المرأة آية الله العظمى الخامنئيّ ومكارم الشيرازي وصافي گلپايگاني[5]، لكنّ أيًّا منهم لم يُجِز إمامتها لصلاة الجُمعة[6].

وأمّا الاختلاف الآخر بين صلاة المرأة وصلاة الرّجل فيكمن في نوع لباسهما حيث يجب على المرأة تغطية جميع بدنها ما عدا الوجه والكفّيْن إلى المعصميْن، فيما لا يجب على الرّجل سوى تغطية عورته[7]. ومن ناحية أخرى يجوز للنساء أثناء الصلاة ارتداء الثياب المصنوعة من الحرير أو أيّ نوع من الحليّ بينما لا يجوز ذلك للرجال[8].

وثمّة فروق أخرى بين الرّجل والمرأة بشأن شروط الصلاة وأجزائها تناولتها الرسائل العملية للفقهاء بشكل تفصيليّ.

الصيام: تتشابه مُعظم الأحكام الخاصّة بالصوم بين الرّجل والمرأة، وكما مرّ بنا في موضوع الصلاة فإنّ قضاء الصيام عن الأب والأمّ (بالنظر

---

(1) المقدس الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان**، ج2، ص345.

(2) يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة**، ج8، ص 141.

(3) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج2، ص337.

(4) محمد كاظم اليزدي، **العروة الوثقى**، ج1، ص797ـ798.

(5) محمد حسن بني هاشمي خميني، **توضيح المسائل مراجع**، ج1، ص817ـ818، 839.

(6) لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع، انظر: فريبا علاسوند، «**زن، جمعه وجماعت**»، مجلة: حكومت اسلامى، العدد الثاني، صيف 2004م، ص245ـ262.

(7) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج1، ص142.

(8) المصدر نفسه؛ أبو القاسم الخوئيّ، **منهاج الصالحين**، ج1، ص139.

إلى اختلاف الفتاوى بهذا الخصوص) يقع على عاتق الابن الأكبر (البكر) فقط ولا مسؤولية في هذا الأمر على النساء. ولا يجوز للمرأة ـ كما هو معلوم ـ الصوم أثناء فترة الحيض أو النّفاس، وثمّة فروق أخرى في بعض الموارد مثل كفّارة الصيام، فإذا أجبر الزوج زوجته على الجماع فإنّ كفّارتَيْ بطلان صومهما المُتَعَمَّد معًا تقع على عاتقه هو دونها، لكن إذا أجبرت الزوجة زوجها على الجماع، فإنّها مسؤولة عن دفع كفّارة بطلان صومها هي ولا تتحمّل عنه شيئًا[1].

الحجّ: وفي جزئيات موضوع الحجّ كذلك توجد بعض الفروق والاختلافات مثل كيفية تغطية البدن والوقوف ورَمي الجَمرات وفي تقديم بعض الأعمال أو تأخيرها وموارد أخرى تمّ تناولها بالتفصيل في الكُتب الفقهية[2].

الاعتكاف: يعتقد بعض الفقهاء بأنّ الأدلّة الخاصّة باستحباب الاعتكاف تشمل المرأة كذلك[3]، لكن بما أنّ الاعتكاف يقتضي خروج المرأة من البيت فإنّه ينبغي لها أوّلًا استئذان زوجها في ذلك[4]. ومن الفقهاء مَن يرى أنّه إذا لم يؤدّ اعتكاف المرأة إلى حرمان زوجها من حقّه الجنسيّ عندئذ لا يجب الاستئذان وإن اعتبروا ذلك واجبًا على الأحوط[5].

الخُمس، الزّكاة، الصّدقات: تَجب التكاليف العبادية المالية الخُمس والزكاة على كلّ من الرّجل والمرأة على حدّ سواء ولا فَرق بينهما على

---

(1) محمد كاظم اليزدي، **العروة الوثقى**، ج3، ص600.

(2) انظر على سبيل المثال: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج17، وج18؛ روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج1.

(3) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج17، ص174.

(4) العلامة الحلي، **تذكرة الفقهاء**، ج6، ص250.

(5) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج1، ص306.

الإطلاق في ما يتعلّق بتلك الأحكام؛ وأمّا المسائل المالية المستحبّة كالصّدقة فقد أُوصيَ كلاهما معًا في ذلك وبإمكان المرأة بحسب قدرتها المالية البذل والإحسان بأيّ شكل من الأشكال[1]. وتجدر الإشارة إلى أنّ للمرأة أن تنذر بإذن زوجها ضمن إطار الأمور المالية المتعلّقة بها أو به، وفي غير هذه الحالة لا يجب عليها الوفاء بما نذرت[2].

الأسئلة

1ـ ما هي الأدلّة التي يمكنك تقديمها حول بيان الفروق والاختلافات بين الرّجل والمرأة في المسائل العبادية؟

2ـ ما هي آراء الفقهاء في ما يتعلّق بإمامة المرأة لصلاة الجماعة؟

3ـ هل يمكن للأحكام الإرفاقية برأيك أن تشير إلى نوع من الضّعف؟ هل لديك بعض الأمثلة حول هذا النوع من القوانين أو الأحكام الإنسانية؟

4ـ أذكر ثلاث روايات تشير إلى لطف الشريعة الإسلامية وإرفاقها إزاء المرأة أكثر من الرّجل ثمّ ناقشها خلال البحث في الدّرس.

---

(1) انظر مثلًا: الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص306؛ المحقّق الحلي، **شرايع الإسلام**، ج2، ص213.

(2) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج2، ص117.

القسم الثاني
المرأة والأُسرة

***

المبحث الأوّل
الأسرة في الإسلام

تمهيد

تُمثّل الأُسرة أساس المجتمع ونواته، ولها منزلة مهمّة في الشريعة الإسلامية فهي ثمرة اتّحاد الجنسيْن، الذّكر والأنثى، عَبر رابطة الزواج الطبيعية، أمّا هيكل ذلك الأساس فيتألّف من مراتب ودرجات إذ تستند إدارته إلى القانون الإلهي. وللأسرة فوائد ومنافع مختلفة ومتعددة أهمّها التكاثر والسكينة، كما إنّ مسألة الحفاظ على الأسـرة وتمتين قواعدها وتثبيت أركانها -التي تقع على عاتق أعضائها وعلى المؤسسات الاجتماعية على حدّ سواء- تؤدّي إلى تثبيت الأنظمة الاجتماعية الأخرى كذلك.

1- التعريف والأهميّة

تختلف آراء علماء الاجتماع حول تعريف الأُسرة، فمنهم مَن يؤكّد التعريف التقليديّ المعروف لها وغالبًا ما تشمل تلك التعاريف الأسَر المركزية المُتغايرة الجنس القائمة على أساس رابطة الدمّ (الوالديْن والأبناء والأخـوات والإخـوة)[1]. وفي مقابل هؤلاء يسعى علماء اجتماع آخرون

(1) باقر ساروخاني، مقدّمه اى بر جامعه شناسى خانواده، ص134.

إلى التوسّع في تعريف الأُسـرة[1] ليشمل كلّ أنـواع التعايش المحدودة بالجُدران[2].

ومن وجهة نظرنا فإنّ للأُسرة تعريفًا واضحًا في أذهـان العلماء والأفـراد الآخرين بصرف النظر عن الوقائع الخارجية، ومن الأركـان الأساسية للأُسرة في التعريف المذكور ما يأتي:

1ـ أن تنشأ الأُسـرة بواسطة العلاقة التي تربط بين شخصيْن من جنسيْن مختلفيْن والتي تتمثّل بما يُسمّى بالزواج القانونيّ.

2ـ أن يشكّل الزّوجان الأسرة بهدف استمرارها وبقائها.

---

(1) ومن ذلك التعاريف الآتية للأُسرة:

1ـ «الأُسرة هي مجموعة من الأفراد الذين تربطهم علاقة الزواج أو الدمّ أو التبنّي (كتبنّي الأطفال من غير أعضاء الأسرة) بمنزلة الزوج أو الزوجة أو الأمّ أو الأب أو الأخ أو الأخت ويعيشون في مكان مُعيّن لينتجوا ثقافة مشتركة». (باقر ساروخاني، **درآمدی بر دایره المعارف علوم اجتماعی**).

2ـ «الأسرة هي مجموعة من الأشخاص الذين تربطهم علاقات جنسية مُحدّدة وثابتة بحيث تؤدّي تلك العلاقة إلى التكاثر وتربية الأطفال». (المصدر نفسه).

3ـ «الأسرة هي مجموعة من الأفراد المرتبطين بعضهم ببعضهم الآخر بواسطة علاقة الزواج أو الدمّ أو التبنّي (أو أيّ علاقة جنسية أخرى مُحدّدة وثابتة) وتشتمل على الشروط الآتية: قبول الالتزام والتعهّد في ما بينهم ضمن إطار العلاقة الفردية الحميمة والاهتمام بالهوية الجماعية والاعتراف بالهوية المستقلّة للجماعة». (انظر: ف. فيليب داس، **رشد انسان: روان شناسی رشد از تولد تا مرگ**، ترجمة: مهشيد فروغان، ص238).

(2) يحاول بعض ومن خلال استبدال كلمة «الأسرة» (family) بمُصطلح «أهل البيت» (house-hold) إدخال معانٍ ومفاهيم أخرى للأُسرة ضمن التعريف مثل الإشارة إلى أيّ علاقة خاصة داخل البيت الواحد بما في ذلك العلاقات المذكورة والعلاقة المتمثّلة بوجود أب واحد للأبناء أو العلاقة القائمة بين الجنس المماثل والعلاقات الجماعية الأخرى وغيرها. ومن وجهة نظر هؤلاء فإنّه ينبغي علينا التوسّع في تعريف الأسرة بسبب وجود العلاقات الواقعية كالتي ذكرناها في أعلاه، بحيث يكون التعريف الجديد متناسبًا مع نظرة ما بعد الحداثة ليشمل التعريف المذكور كذلك النظريات السياسية والبرامج التي تشمل الأفراد المَعنيين بهذا النوع من العلاقة. (انظر: جون برناردز، **درآمدی به مطالعات خانواده**، ترجمة: حسين قاضيان، ص53ـ64).

وتُعتبر الأُسـرة الوسيلة المُثلى للتكاثر والمؤسسة الأكثر انتشارًا في المجتمع فهي (أي: الأسـرة) تضمن إنتاج القوى البشرية العاملة في المجتمع، وعليه، فإنّ سلامة جميع أعضائها (وخاصّة الأبناء) من كل النواحي تؤثّر تأثيرًا كبيرًا على سلامة المجتمع بأكمله. وتحظى الأسرة بأهمية استثنائية في مُعظم المذاهب والأديان، فمن وجهة نظر بعض علماء الأنثروبولوجيا فإنّ الأُسرة تُمثّل وحدة تضمّ أفرادًا تربطهم معًا علاقات عاطفية مختلفة، وهي ملاذ وملجأ آمِن للأفراد، وإذا تفرّق أفراد الأُسرة فإنّ باستطاعتها جمعهم ولمّ شملهم تحت سقفها وتعزيز التعاون والمشاركة في ما بينهم[1]. ويعتقد إدغار مورن مؤلّف كتاب «الهويّة الإنسانية» بأنّ الأسرة ما زالت تُمثّل المركز النفسيّ الأساس، فاسم الأسرة يُحدّد هويّة الأفراد الشخصية، وتلعب الأسـرة في السنوات الأولى من تأسيسها دورًا رئيسًا في تشكيل شخصية الأبناء وتقرير مصيرهم في المستقبل، ناهيك عن أنّ شخصية كلّ من الأب والأمّ تظلّ محفورة في ذاكرة الأبناء ونفوسهم إلى آخر لحظة من حياتهم[2]. وما تفتأ الأديان الإلهية تؤكّد أهمية الأسرة أكثر من أيّ مصدر إنسانيّ آخر، وفي الإسلام يُعدّ الزواج ـ الذي يعدُّ حجر الزاوية بالنسبة إلى الأسرة ـ أهمّ بنية اجتماعية على الإطلاق[3].

هذا، ويتمّ تقييم الأفراد داخل الأُسرة بحسب مواقعهم فيها، فالوالدان، وخاصّة الأمّ، يتمتّعان بمكانة خاصة، وفي المذهب الشيعيّ أكّدت الروايات اتّخاذ آل البيت (ع) المعصومين قدوة وأسوة للعلاقات والروابط الأسرية الإنسانية حيث يكتسب كلّ عضو في هذه القدوة (سـواء في ذلك الأب

---

(1) إدغار مورن، **هويت انسانى**، ترجمة: أمير نيك پي، ص220.

(2) المصدر نفسه، ص222.

(3) قال رسول الله (ص): «ما بُنيَ بناء في الإسلام أحَبّ إلى الله تعالى من التزويج» (الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص383).

والأمّ والجَدّ والجَدّة والولد والبنت) أهميّته الخاصة بحسب موقعه فيها كما إنّ لكلّ من أولئك مسؤوليّاته الخاصة تجاه الآخرين.

2ـ الأُسرة مؤسسة طبيعية أم تاريخية؟

عندما نقول إنّ منشأ الأُسرة طبيعيّ فمعنى ذلك أنّ أساس تشكيلها يتوقّف على المَيل نحو الجنس الآخر كما إنّ بنية الأُسرة بحكم الطبيعة هي بنية تتألّف من سلسلة من الدرجات والمنازل وبحاجة إلى مُديرٍ واحد. لكنّ ههنا سؤالًا يطرح نفسه وهو: ما هي الإلزامات المترتبة على الأُسرة إذا كان منشؤها طبيعيًّا؟

إنّ وجود جذور طبيعية للأُسرة وبنيتها تجعل منها وجودًا قابلًا للدّفاع، ويرى بعضٌ أنّ كون مصدر الأُسرة طبيعيًّا دليل على قُدسيّتها، وهذا ما نلاحظه كذلك في الديانة المسيحية[1]، لكن في الدين الإسلامي فإنّ كون الشيء طبيعيًّا لا يوجب قُدسيّته إلّا في بعض الموارد عندما يكون ذلك الشيء الطبيعيّ موجبًا للسعادة ومحبوبًا عندئذ يكتسب ذلك الشيء الصفة الطبيعية والقُدسية معًا. وتضمّ النصوص الدينية في هذا الشأن الكثير من الأدلّة التي سوف نشير إليها في السطور القادمة.

لا شكّ في أنّ نقطة البداية بالنسبة إلى الأُسرة هي الزواج، وفي القرآن الكريم تُعَرَّف الزوجية بأنّها المبدأ العامّ للخلق، مثل قوله تعالى: ﴿ وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[2].

---

(1) تشير النصوص في الديانة المسيحية إلى أنّ حُبّ الزوج لزوجته وحبّها لزوجها هو تجلّ لحُبّ الله تعالى، كما إنّ خَلق السيّدة حواء (ع) لتكون زوجة لسيّدنا آدم (ع) ووحدتهما معًا تحت مظلّة الزواج والفروق الطبيعية الموجودة بين كلّ منهما إلى جانب تكاثرهما من خلال الولادة، هي ثلاثة مبادئ مهمّة للأسرة في الديانة المسيحية (انظر:
John McArthur, The Fulfilled Family & God's Design for Your Home, p:x-xiii).

(2) سورة الذاريات: الآية 49.

وتشير آيات أخرى إلى أنّ الإنسان ليس مخلوقًا مُستثنًى من هذه القاعدة: ﴿ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ﴾[1].

ثمّ إنّ هذه العلاقة المسندة إلى إرادة الله سبحانه ومشيئته ينبغي أن تكون بين جنسيْن مُخالفيْن: ﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا ﴾[2].

وأنّ العلاقة المذكورة التي تستند إلى إرادة الله تعالى التكوينية والتشريعية تؤدّي إلى السعادة والطمأنينة والسكينة:

﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[3].

وهكذا، فإنّ الأُسرة في أولى خطواتها تُمثّل الأرضية التكوينية والجذور العاطفية والروحية، فالميول العاطفية والاحتياجات الجسدية التي يمكن إشباعها وتلبيتها عَبر رابطة الزواج يمكنها أن تضفي الراحة والطمأنينة، فضلًا عن أنّ الزواج هو عامل رئيس لزيادة النّسل والتكاثر، وعليه، فإنّ عدم وجود وسيلة أو طريقة أخرى لبقاء الجنس البشريّ سوى الزواج بين الرّجل والمرأة يدلّ على كون هذه العلاقة هي علاقة طبيعية وهو ما يزيد من قوّتها ومتانتها.

ويشير القرآن الكريم إلى أنّ الرغبة في الجنس المماثل هو انحراف وخروج عن الطريق السّويّ، وفي الآية 29 من سورة العنكبوت وعلى لسان سيّدنا لوط (ع) وهو يخاطب قومه الفاسقين، يقول (عَزّ وَجَلّ): ﴿ أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ ﴾.

وذكر المُفكّرون المسلمون في هذا الباب أقوالًا سديدة، فالعلامة

---

(1) سورة النّبأ: الآية 8.

(2) سورة النّحل: الآية 72.

(3) سورة الرّوم: الآية 21.

الطباطبائيّ (ره) يرى أنّ تشكيل الأسرة قائم على أساس الحاجات الطبيعية لدى كلّ من الرّجل والمرأة، ويعلّق على ذلك بقوله: «خلق الله سبحانه النساء وجهزهن بما يوجب أن يسكن إليهن الرجال وجعل بينهم مودة ورحمة فاجتذبن الرجال بالجمال والدلال والمودة والرحمة فالنساء هنّ الركن الأول والعامل الجوهري للاجتماع الإنساني... فبدأ بأمر ازدواج الذكر والأنثى وظهور التناسل بذلك ثمّ بنى عليه الاجتماع الكبير المتكون من الشعوب والقبائل»[1].

ومن ناحية أخرى وبحكم الطبيعة، فإنّ زواج الرّجل والمرأة ينجم عنه وجود النّسل والأبناء؛ ولهذا يُقال إنّ الهدف الطبيعي من الزواج هو التكاثر والتوالد والنّسل. ولا يمكن إيجاد النّسل البشري إلّا بواسطة الزواج الطبيعي بين جنسيْن مختلفيْن (الرّجل والمرأة). وقد أشار الأستاذ محمّد تقي مصباح اليزدي إلى بعض المبادئ والأهداف المتعلّقة بالأسرة وتكوينها منها ما هو طبيعيّ كمبدإ تلبية الحاجة الجنسية أو ومبدإ تلبية الحاجات العاطفية وأهداف أخرى مثل النّسل والتكاثر[2]. وأمّا الأستاذ الشهيد مرتضى مطهّري فيرى كذلك أنّ الحياة الأسريّة هي حياة طبيعية مئة في المئة؛ لأنّ الإنسان وبشكل طبيعيّ يُعتبر منزلًا مخلوقًا، ويعتقد أيضًا أنّ الطبيعة أوجدت بعض الوسائل والحالات التي من شأنها أن تحثّ الإنسان وبعض الحيوانات الأخرى على العيش كأسَر والتوالد والتكاثر[3]. ويؤكّد الشهيد مطهري أنّ أساس كون هذه العلاقة طبيعية هو الاختلافات والفروق الطبيعية التي اقتضتها المشيئة التكوينية في وجود كلّ من الرّجل والمرأة[4].

وفي مقابل النظرية التي تقول إنّ العلاقة الزوجية هي علاقة طبيعية،

---

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص216ـ217.

(2) محمد تقي مصباح اليزدي، **مشكات**، ص306ـ316.

(3) مرتضى مطهري، **نظام حقوق زن در اسلام**، ص149ـ150.

(4) المصدر نفسه، ص153 فما بعد.

ثمّة نظرية أخرى تعتبر الأسرة ظاهرة تاريخية، واستنادًا إلى هذا فإنّ الأسرة تُمثّل مجرّد مؤسسة عقدية يتمّ تأسيسها وفقًا للاحتياجات والظروف القائمة في وقت مُعيّن وبأشكال مختلفة ومتفاوتة. وعلى مدى التاريخ بنى الإنسان الأسرة نظرًا إلى الحاجات والظروف التي تُفرَض على حياته. هذا، وقدّم مؤيّدو هذه النظرية الكثير من التفسيرات والتحليلات حول هذا الموضوع، على سبيل المثال، يستند الماركسيون في تحليل ماهية الأسرة إلى المبدإ العامّ الخاصّ بتحليل جميع المواضيع، ويدّعي هؤلاء أنّ الملكية الخاصة وأساليب إنتاج رؤوس الأموال والمحافظة عليها أدّت إلى قيام الرّجال بتأسيس الأسرة بأشكال وأنماط مُعيّنة تتناسب مع تلك الأغراض حيث يصبح الرّجال في تلك الأنماط الأسرية هم المالكون للأسرة وتتّخذ العلاقة الزوجية شكلًا حصريًا بين فردين مختلفين في الجنس[1]. وكما نلاحظ فإنّ هذه الرؤية تتنافى تمامًا مع التعاليم الإسلامية والآيات القرآنية الشريفة التي أشارت إلى زواج سيّدنا آدم (ع) مع السيدة حواء (ع) في بداية خلق الإنسان واعتبار الزواج عمومًا بين الرجل والمرأة سنّة إلهية وطبيعية.

وتشير بعض الآراء الاجتماعية إلى قيام الأفراد ـ واستنادًا إلى حاجاتهم ـ بالاتّجاه نحو تشكيل الأسرة بأنماط مُعيّنة كالأسرة الممتدّة (extended family) أحيانًا أو ما يُسمّى بالأسرة النووية في أحيان أخرى، وفي الوقت الحاضر مثلًا ظهرت أنواع أخرى من الزيجات كزواج المساكنة (cohabitation non marital family) أو الأسرة الأحادية الزوج (single Parenthood) أو الأسرة الثنائية المُعيل (worker family_dual) أو الأسرة التي تُقام على أساس عدم الإنجاب والأسرة الاشتراكية والمشاركة الجنسية المماثلة (homosexualism). وبصرف النظر عن أفضلية نمط أو رجحان آخر، فإنّ مؤيّدي هذه الفكرة يرون أنّ الأسرة تمتلك واقعًا متطوّرًا ولا

---

(1) فريدريك أنجلز، منشا خانواده مالكيت خصوصى ودولت، ترجمة: مسعود أحمد زاده، ص85، 89، 106ـ109، 116.

يؤمنون بوجود الأسرة المثالية أو النموذجية (pattern) وأنّ الحديث عن الأسرة كواقع حقيقيّ إنّما هو حديث مُضلّل[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّ هؤلاء يغفلون باستمرار عن وجود الأسرة وثباتها بشكلها التقليديّ مع وجود التغييرات، وبعبارة أخرى: فإنّه على الرغم من ظهور أنماط وأشكال متعددة للتعايش في المجتمعات تبقى الأسرة القانونية والمؤلّفة من جنسيْن مختلفيْن قائمة وباقية كما إنّ ظهور الأشكال المذكورة لم يؤثّر في قيمة الأسرة الحقيقية.

هذا، ويؤيّد بعض المفكّرين المسلمين الجُدد كذلك فكرة كون الأسرة هي مؤسسة تعاقدية، فعلى سبيل المثال، يقول بعض أولئك: «لا يمكننا إقامة دليل محكم على وجود سلسلة من الأنظمة الطبيعية في هذا العالَم (بما في ذلك النظام السياسيّ والنظام الاقتصادي والنظام الأسريّ) تتناسب مع خريطة الخلقة، وفي مقابل ذلك توجد أدلّة كثيرة تتعارض مع هذا الأمر»[2]. ويبدو بطبيعة الحال أنّ الفئة الأخيرة لا تتّفق مع مُنتقدي (الأسرة الطبيعية) الغربيين في جميع الجوانب فنظرة هؤلاء حول كون منشإ الأسرة هو منشأ تاريخيّ تعود في الأساس إلى هيكلية الأسرة ونظامها الحقوقيّ مثل نمط تشكيل الأسرة وزعامة الرجل ومسؤولية المرأة داخل الأسرة وما شابه ذلك.

وجدير بالذكر أنّه مع وجود هذه النظرية تبقى مسألة كون منشإ الأسرة هو منشأ طبيعيّ هي الشائعة والسائدة، وقد نقل جون برناردز في كتابه «الأسرة والزواج في بريطانيا» عن رونالد فليتشر (Ronald Fletcher) قوله: «تتمركز الأسرة الإنسانية حول الميول والحاجات البيئية والمعيشية والتزاوج والتكاثر وتربية الأبناء ورعايتهم»[3]. ولا شكّ في أنّ مثل هذه الأحكام

---

(1) جون برناردز، درآمدى به مطالعات خانواده، ترجمة: حسين قاضيان، ص79ـ88.

(2) محمد مجتهد شبستري، نقدى بر قرائت رسمى از دين، ص502.

(3) جون برناردز، درآمدى به مطالعات خانواده، ترجمة: حسين قاضيان، ص26ـ27.

التي نجدها في كُتب الاجتماع القديمة والمعاصرة متوفّرة بكثرة، وفي هذه الأحكام تمثّل المسائل الطبيعية منشأ تشكيل الأسرة، ولعلّ الجوانب الحياتية والتطبيقات الأسرية هي السبب في منع استمرار بقاء النظرية التي تدّعي بأنّ منشأ الأسرة هو عقدي أو تاريخيّ في مقابل كونه منشأ طبيعيًّا.

ويؤكّد بعض علماء الاجتماع أيضًا قائلين: «إنّ الجوانب الحياتية والأخلاقية بل وحتى التاريخية (الثبات والاستمرار) أدّت بالعلوم الاجتماعية التي تُعتبر في الأصل علومًا نقدية وراديكالية إلى الحفاظ على المسافة في ما بينها وبين الأسرة والتقليل من نَقدها إيّاها»[1].

3ـ بنية الأسرة

يوجد العديد من الآراء والنظريات في الوقت الحاضر حول ماهية بنية الأسرة، ومنها ما يأتي:

3ـ1ـ نظام زعامة الأسرة وفقًا للقانون الإلهيّ

إنّ النظرة الإسلامية الشائعة حول بنية الأسرة هي أنّها ـوبشكل طبيعيـ تُمثّل نظامًا مكوّنًا من سلسلة من الرّتَب والقيادة، ومعنى هذا أنّ الأسرة هي عبارة عن منظومة يُديرها شخص ما برتبة (مُدير) يمتلك حقّ اتّخاذ القرار النهائيّ بشأنها وتقع على عاتقه مسؤولية تمشية أمورها ومتابعتها. واستنادًا إلى هذه النظرة فإنّ الشخص المذكور (وهو المدير) هو رجل الأسرة، ونعني بذلك الزّوج، حيث تتجلّى زعامته للأسرة في محورَيْن أساسيَّيْن هما:

3ـ1ـ1ـ القيمومة

تشير كلمة «القيمومة» إلى العلاقة بين الرّجل والمرأة، والقرآن الكريم

---

(1) المصدر نفسه، ص25ـ26.

مصدر هذه القيمومة حيث يقول تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾[1]. فعندما تأتي كلمة «القيمومة» مع حرف الجرّ «عَلَى» فإنّها تشمل معنى الإعالة والولاية وحمل مسؤوليات أخرى كذلك[2]، وثمّة فروق واضحة بين كلمتَي «القيمومة» و«الولاية» كمصطلحيْن حقوقيّيْن، فالولاية تعني تسلّط المولى على مولاه وحقّه في التصرّف بأمواله، وهي (أي: الولاية) تختلف عن معنى القيمومة. ومن الواضح أنّ الرجال لا يملكون مثل هذا الحقّ على نسائهم في التصرّف أو التسلّط، ووفقًا للآراء الفقهية فإنّ للمرأة الحقّ في التصرّف بأموالها بشكل مستقلّ عن الزوج.

وبالنظر إلى أنّ حكم ولاية الزوج يستلزم طاعة زوجته له فقد صرّح بعض الفقهاء بأنّ قوامة الولاية قائمة على الطاعة[3].

وبعبارة أخرى: فإنّ قوامة الرجال تتمثّل في إدارة الأسرة ورئاستها[4]، ويقتضي هذا الأمر تمكين أعضاء الأسرة الزّوجَ وإذعانهم لقوّاميته وامتثالهم لقراراته وأوامره التي يفرضها عليهم، بمَن فيهم الزوجة. ومن المعلوم أنّ هذه القِوَامة إنّما هي للمحافظة على مصالح الأسرة وأعضائها، ومن خلال احترام المرأة لهذه السلطة والتمسّك ببنودها فإنّها تساهم في دَعمه ومساعدته من أجل استقرار أركان الأسرة واستمرار بقائها. وأمّا الزّوج، فعليه اعتبار زعامته وولايته للأسرة ميزة حقوقية وفرصة ينبغي استغلالها لرفع مستوى الأسرة ماديًّا ومعنويًّا. وقد نبّهت الروايات الإسلامية الزوج

---

(1) سورة النساء: الآية 34.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج5، ص192.

(3) انظر: مسير عبد الفتاح الحسيني المراغي، **العناوين الفقهية**، ج2، ص557-558.

(4) لكن ينبغي هنا التأمّل في ما إذا كان بالإمكان اعتبار الآية 34 من سورة النساء دليلًا قيادة زعامة الرجل للأسرة أم أنّه يجب علينا البحث عن دليل آخر غير ذلك؟ خاصة إذا ما علمنا أنّ الآية المذكورة تشير فقط إلى العلاقة التي تربط بين الرجل والمرأة.

إلى ضرورة أن يحافظ على قدرته وسلطته على زوجته وأنّ ذلك أفضل له من أن تراه ضعيفًا ومنكسرًا[1]، وهذا يعني أنّ الزوج الذي يكون في هيئة الحامي المقتدر لأسرته يساعد على تعزيز استناد زوجته إليه واتّكائها عليه.

3ـ1ـ2ـ الولاية

تتألّف الأسرة من الزوج والزوجة والأبناء، ويخضع الأبناء لولاية الأب وزعامته (باعتباره القيّم عليهم) إلى حين البلوغ الشرعي، وما دام الأبناء قاصرين فإنّه لا يحقّ لهم التصرّف في أموالهم أو اتّخاذ قرار ما بشأن حياتهم الشخصية. وخلال تلك المرحلة يتعيّن عليهم جميعًا اتّباع أوامر الأب (أو جدّهم لوالدهم أو القيّم الشرعيّ عليهم)، وهكذا، فإنّ سلطة الولاية نافذة وسارية على الأبناء لا محالة.

3ـ2ـ الديمقراطية داخل الأسرة

تَعتبر هذه الرؤية أنّ الأسرة ليس لها رئيس أو مُدير مُعيّن ـسواء أكان رجلًا أم امرأةـ ولا ريب في أنّ تصوّر مثل هذا الوضع ليس ممكنًا إلّا بعد أن نبحث بدقّة في نظرية الأسرة الديمقراطية. ومن المؤيّدين لهذه النظرية عالِم الاجتماع المعاصر أنطوني غيدنز حيث يرى أنّ الضرورة تقتضي إدارة الأسرة على أساس مبدإ المساواة والديمقراطية، كما يعتقد أنّه من غير الممكن التنازل عن مبدإ المساواة بين الرجل والمرأة[2]. وفي مثل هذه الأسرة ينبغي لكلّ من الزوج والزوجة النّقاش والبحث من أجل الوصول إلى قرار مشترك، وللأبناء داخل هذه الأسرة كذلك الحقّ في المشاركة في اتّخاذ القرارات التي تمسّ أمورهم الشخصية وهم في ذلك متساوون مع الوالديْن.

---

(1) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج14، ص120.

(2) أنطوني غيدنز، راه سوم بازسازى سوسيال دمكراسى، ترجمة: منوتشهر صبوري كاشاني، ص104.

ولنَقد هذه النظرية نقول: إنّ إقحام الأبناء في اتّخاذ القرارات المشتركة أمر غير مُتاح دائمًا خاصّة إذا ما علمنا أنّ المبدأ الآخر الذي يدعو إليه غيدنز هو الاستقلال[1]، فاستنادًا إلى النظرية المذكورة فإنّ أيًا من الوالديْن لا يُعتبر -من الناحية القانونية- المرجع الرئيس لاتّخاذ القرارات، وفي العديد من الحالات قد لا يصل الزوج والزوجة إلى إدراك أو فهم مشترك لموضوع ما، إذن، ووفقًا لهذه النظرية، سيبقى أعضاء الأسرة رَهن النّقاش والبحث والجدال والاختلاف في وجهات النظر ولن تلوح في الأُفق أيّ إشارات لانتهاء تلك الحالة المضطربة، ولا ريب في أنّ الاختلاف حول بعض الأمور قد يضرّ في القدرة على اتّخاذ القرار الحاسم أصلًا، وفي مثل هذا الوضع ستدخل الأسرة طريقًا مسدودة ولن تتمكّن من حلّ مسائلها إطلاقًا، وربما أدّى عدم إيجاد حلّ مناسب لبعض المسائل إلى وقوع الأضرار على الحياة المشتركة بشكل عامّ.

إنّ جميع الإشكالات الواردة على المجتمع الذي يخلو من وجود الرئيس يمكن أن تَرد كذلك على هذا النوع من الأسرة التي تتبنّى إدارة ورئاسة مشتركة، فعلى الرغم من أنّنا لا نُنكر إمكانية إيجاد الحلول للعديد من المسائل والأمور من خلال مناقشتها والبحث فيها، إلّا أنّ غياب الإدارة داخل الأسرة ربّما أدّى إلى وقوعها في أزمة اتّخاذ القرار المناسب أثناء حدوث الخلاف ودخول ذلك في إطار المسائل الحقوقية وإمكانية حدوث شجارات عائلية حول المسائل الأخلاقية. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ واضِع هذه النظرية قد لمّح إلى وجود بعض المشاكل التي تواجهها نظريّته تلك، ولذلك نراه يسارع إلى القول بضرورة إيجاد التعادل بين الاستقلالية والمسؤولية[2]. ومن وجهة نظر صاحب النظرية فإنّه لا يمكن إنكار صعوبة

(1) المصدر نفسه، ص105.

(2) المصدر نفسه.

ترسيخ الديمقراطية داخل الأسرة كما هي الحال مع المنظومات الأخرى؛ بل وصعوبة العيش في ظلّ ذلك كذلك[1].

3_3_ نظام القيادة الأسرية على أساس التعاقد[2]

ثمّة نمط آخر يمكن تصوّره لإدارة الأسـرة وهو نظام القيادة على أساس التعاقد، وفي هذا النظام يكون الشكل الأوّل لتعيين الرئيس للأسرة بحكم القانون (والتقنين الشرعيّ)، ويتمّ تعيين رئيس للأسرة في النظام المذكور (في المرحلة الثالثة منه) في بداية تشكيل الأسرة وفقًا لعقد مُبرَم بين الزّوجيْن، وهذا يعني أنّه لا مكان للوحي الإلهيّ أو القانون الشرعيّ ولا دَخل لهما في ذلك أبدًا؛ بل يضفي الزوجان معًا الصفة الحقوقية على رئيسهما.

ونلاحظ في هذه الرؤية أنّ ضرورة وجود المدير والرئيس لإدارة الأسرة وتعيينه منوطة بإرادة كلّ من الزوج والزوجة، وعليه، فإنّ الأسرة في هذه النظرية كذلك هي عبارة عن منظومة تتألّف من سلسلة من المراتب والدرجات، وبموجب هذه النظرة أيضًا فإنّ رئاسة الأسرة وقيادتها لا ترتبط بالضرورة بالقدرات الطبيعية للأفراد الذين يتمّ تعيينهم لهذا المنصب، فالنظام الحقوقي الذي تحتاج إليه الأسرة في هذه الحالة يتعلّق بالقرار الذي يتمّ بموجبه قبول الرّجل أو المرأة لهذه المسؤولية. على سبيل المثال، إذا تقرّر إيكال مسؤولية رئاسة الأسرة إلى المرأة عندئذ ينبغي إيجاد تعريف جديد لوضع الذكور في ما يخصّ دورهم الاقتصاديّ تجاه الأسرة والمسؤوليات الأسرية والكثير من المسائل الأخرى.

---

(1) المصدر نفسه، ص107.

(2) انظر حول هذا الموضوع: **تعامل وتعارض بين فقه وحقوق بشر**، لقاء مع آية الله الموسوي البجنوردي، مجلة: فرزانه الفصلية، العدد 8، شتاء عام 1996م، ص12؛ انظر أيضًا: محمود حكمت نيا وآخرون، **فلسفه حقوق خانواده: أصول وقواعد**، ج2، ص60.

وفي نَقدنا لهذه النظرية نقول: فضلًا عن أنّها لا تعير أهمية للقدرات والطاقات الطبيعية للأفراد في موضوع إدارة الأسرة، فإنّ فيها الكثير من النقاط الغامضة والمُبهمة. فعلى سبيل المثال، لم تبيّن هذه النظرية مقدار التغيير الحاصل في النظام الحقوقيّ الخاصّ بمسألة إدارة الأسرة إذا ما تمّت إناطة مسؤولية إدارة الأسرة إلى المرأة، أو ما ستؤول إليه الإدارة الأسرية عندما تواجه المرأة (باعتبارها الرئيسة للأسرة) ظروفًا استثنائية كالحَمل والولادة مثلًا. هل سيُضطرّ الرجال في هذه الحالة واستنادًا إلى قانون الأسرة للقيام بأعمال المنزل ومراقبة الأطفال ورعايتهم وما إلى ذلك؟ ما هي التحدّيات التي ستظهر نتيجة لابتعاد الأبناء عن أمّهم وعملها ودوامها الكامل واضطرار الأب إلى الجلوس والبقاء داخل المنزل؟ هل باستطاعة الرجال (أو الأزواج) الاستمرار في الامتثال لقواعد الأخلاق الخاصّة بالرعاية والعناية وفقًا للنظريات الأخلاقية ليكونوا بذلك حاضنين ومربّين مثاليين لأبنائهم؟ هذه مجموعة صغيرة فقط من الإشكالات الواردة على النظرية المذكورة.

4ـ فعاليات الأسرة وتطبيقاتها

هذه المقولة قريبة للغاية من بحث أهداف الزواج، فأهداف الأسرة في هذا الكتاب هي عبارة عن غايات قرّرها الله سبحانه لها في التكوين والتشريع، أمّا الفعاليات والتطبيقات فتمثّل في الفوائد والمنافع التي يمكن للأفراد الحصول عليها أو إيجادها داخل الأسرة. ويتّفق المختصّون بالدراسات الأسرية وعلم الاجتماع وعلم النّفس وعلماء الدين على جميع فعاليات وتطبيقات الأسرة أو مُعظمها[1]. وفي ما يأتي إشارة موجزة إلى بعض تلك الفعاليات:

---

(1) المقصود بالفعاليات هو الفعاليات الضرورية المتعلقة بحفظ الأنواع أو المجتمع أو فئة اجتماعية، وقد عدّ (مردوك) ـعالِم الاجتماع المعروفـ أربع فعاليات أساسية للأسرة =

4_1ـ الفعاليات الجسدية والنّفسية

تُعتبر الأسرة الطبيعية (المعيارية) أفضل نموذج للحفاظ على سلامة الأفراد الجسمية والوصول إلى المعايير المطلوبة للسلامة. ففي البداية يصل كلّ من الرجل والمرأة إلى السلامة الجسمية والنفسية وذلك من خلال وضع قدراتهم الشهوانية والعاطفية على طريق العلاقات الزوجية القانونيّة. وفي تأكيده هذه الفعالية يقول سبحانه وتعالى في كتابه العزيز: ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[1].

تشير الآية الشريفة إلى أنّ السكينة والطمأنينة والمحبة القلبية والإيثار والحبّ الذي يظهر في إطار الكلام والعبارات الودّية وأداء كلّ من الزوج وزوجته وظائفه ومسؤولياته على قَدم المساواة تجاه الآخر، تشير إلى أنّ ذلك كلّه يُعدّ من الآيات الربّانية.

ثمّ في المرحلة التالية، ولا سيّما مع ولادة الأبناء، يحصل الوالدان على جائزتهما العاطفية والنفسية الكبيرة من خلال ردود الأفعال الأولى المعبّرة عن الرّضا إزاء ذلك الضيف الجديد، ويقومان بدورهما بمساعدة أبنائهما من الناحية النفسية. وليس بإمكان الإنسان الشعور للمرّة الأولى بأنّه محبوب بشكل متميّز إلّا داخل إطار الأسرة، ولا شكّ في أنّ لهذه المسألة دورها الفعّال في النموّ العاطفي والنفسيّ لكلّ شخص. ووفقًا لهذه العناصر

= هي: الفعاليات الجنسية والاقتصادية والتعليمية والتكاثرية. (انظر: جون برناردز، **درآمدى به مطالعات خانواده**، ترجمة: حسين قاضيان، ص74)، فيما أكّد بعضٌ آخر من العلماء على فعالية التكاثر والمحافظة والحماية وجعل تنظيم العلاقات الجنسية مسألة اجتماعية والعواطف والتعاون والمركز الاجتماعي. (انظر: شهلا أعزازي، **جامعه شناسى خانواده با تأكيد بر نقش: ساختار وكاركرد خانواده در دوران معاصر**، ص169ـ170).

(1) سورة الروم: الآية 21.

الغريزية كذلك يرعى الكبار الصغار ويبذلون كلّ جهودهم في سبيل المحافظة على سلامتهم. وفي بعض الأحيان يحافظ أعضاء الأسرة على الكبار (الوالديْن والأجداد مثلًا) إلى جانب الصغار في تلك الأسرة.

وفي المرحلة الثالثة يصبح أعضاء الأسرة أكثر سلامة وسرورًا وبهجة من خلال التزامهم جميعًا بقواعد الأسرة والبيت كالحضور معًا على مائدة الطعام ورعاية كلّ منهم للآخر في حالات المرض؛ بل والتواصل معًا من الناحية العاطفية أيضًا.

4ـ2ـ الفعاليات الجنسية

من الحالات المؤثّرة التي نشهدها في الوقت الحاضر هي قيام بعض الأشخاص بإشباع غرائزهم الجنسية خارج إطار الزواج القانونيّ وذلك بسبب التفسّخ الأخلاقيّ والفساد، وقد أدّى عدم شرعية هذا الأسلوب وفقدانه للوجاهة الأخلاقية إلى رفضه من قِبَل الوجدان الأخلاقيّ في المجتمع، ولذلك نرى فئات مُعيّنة تحاول الاصطياد في الماء العكر وإشاعة مقولة النسبية الأخلاقية والتوسّع في مفهوم الزواج والأسرة وما شابه ذلك في مسعى لها إلى إضفاء الصفة القانونية على مثل تلك العلاقات غير الشرعية وتبرير نتائجها وعواقبها[1]، فضلًا عن النتائج والعواقب السيئة التي يمكن أن تنجم عن مسألة تحرير القدرات الجنسية وإطلاقها وتجاوز كلّ ما يُستَقبَح أخلاقيًا في التصرّفات والتهرّب من القوانين الخاصة بتنظيم العلاقات الجنسية بين الرجال والنساء، ومن تلك العواقب انهيار البناء الأسريّ، إلى جانب العواقب الوخيمة الأخرى. ومن الطبيعي أن يعمل تحديد السلوك الجنسيّ داخل إطار الأسرة على السيطرة على تلك القوّة الغريزية ويجعل من تقديم الخدمات الجنسية أمرًا التزاميًا وبالتالي حثّ

---

(1) ومثال ذلك ما يقوم به بعض لإضفاء الشرعية على الأزواج الأحرار وزواج المثليين وتشريع قانوني يسمح بإجهاض الأجنّة بدعوى إراحة بال الأزواج في إقامة العلاقات الجنسية.

الأفراد على تحمّل مسؤولياتهم إزاء نتائج تلك الخدمات كالتكاثر مثلًا، فضلًا عن أنّ وجود الحبّ والعشق بين الأزواج من شأنه أن يُجبرهم على مراعاة آداب الزوجية وأخلاقيّات هذه العلاقة. وتعمل هذه المسائل على تدعيم أواصر الأسرة وتثبيت أركانها وتساهم في زيادة نسبة الطهارة الأخلاقية داخل المجتمع.

هذا وتتضمّن النصوص الدينية تصوّرات إيجابية حول العلاقة الزوجية[1]، فإشباع القوى الشهوانية لدى الأزواج بشكل مُرض وكافٍ يؤدّي إلى تعزيز المحبّة وتقوية العلاقة بينهم. وأشارت آيات القرآن الكريم إلى هذه الحاجة ذات الحدّين بكلمات وعبارات ضمنية وكنايات مستعارة وعفيفة، مثل استخدام كلمة «المباشرة» وكون الأزواج لباسًا لبعضهم بعضًا[2] و«الغشاية» -بمعنى التغطية- وما إلى ذلك[3]. وبالنظر إلى كون المرأة أكثر حياءً مقارنة بالرّجل الذي يتّصف بالفعالية الجنسية القوية فقد أكّدت الروايات الإسلامية الاختلاف المذكور ودَعت إلى ضرورة التركيز على كلّ من المرأة والرجل معًا إزاء حاجتهما الشهوانية[4].

4-3- الفعاليات الاقتصادية

غالبًا ما نلاحظ تطوّر الحالة الاقتصادية لدى عدد كبير من الأفراد مع دخولهم القفص الذهبيّ (قفص الزوجية)؛ بل وتتراكم الثروة لدى بعضهم

---

(1) انظر على سبيل المثال: الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج14، ص10؛ حسين النوري، **مستدرك الوسائل**، ج14، ص150.

(2) قال تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ (سورة البقرة: الآية 187).

(3) وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا﴾ (سورة الأعراف: الآية 189).

(4) انظر على سبيل المثال: الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج14، ص82، 83، 112، 115، 117، 183؛ حسين النوري، **مستدرك الوسائل**، ج14، ص179، 221. ولمزيد من المعلومات انظر: محمد رضا سالاري فر، **خانواده در نگرش اسلام وروان شناسی**، ص45-53.

الآخر، فمن المعروف أنّ الشخص الأعزب يميل إلى الصّرف والبذخ بينما ينظر المتزوّج عادة إلى المستقبل ويسعى إلى الادّخار والسيطرة على عملية الإنفاق ويهتمّ بذلك أيّما اهتمام، فبإمكان الأفراد داخل الأسرة الحصول على كلّ ما هو ثمين لكن بقيمة أقلّ كالغذاء أو الطعام الذي يتمّ تحضيره داخل المنزل والألبسة التي تعدّها الزوجة مثلًا وتخيطها. ومن ناحية أخرى، يصبح الأفراد أكثر قدرة على العطاء في مجال الأعمال وتصبح لديهم حوافز أكبر للقيام بالنشاطات والفعاليات الاقتصادية، وكلّ ذلك بفضل الراحة والهدوء اللذيْن يجدهما الفرد داخل أسرته وبيته.

4ـ4ـ الفعاليات التربوية والاجتماعية[1]

لا ريب في أنّ الأفراد الذين يترعرعون داخل الأسرة يُصبحون مواطنين صالحين أكثر من غيرهم؛ بل وتشير أغلب الدراسات التي أُجريت حتى الآن إلى بطلان الادّعاء القائل بأنّ الأطفال الذين يكبرون تحت وصاية أحد الوالديْن ـلا كليهماـ يمكنهم الارتقاء والازدهار تمامًا كالأطفال الذين يُربّيهم الوالدان معًا[2].

وتُعتبر الأسرة أوّل مكان لتلقّي العلوم وإتقانها، وهنا يحضرنا المَثل المعروف الذي يقول: «العِلم في الصِّغَر كالنّقش على الحَجَر». فالأسرة برأي كثير من الباحثين والمتخصّصين تُمثّل النّاقِل الأصلي للعلوم والقيَم والتصوّرات والأدوار والعادات الخاصة بجيل ما إلى الأطفال[3].

(1) نقصد بالفعاليات الاجتماعية ههنا تعلّم الأفراد لتقاليد وأساليب التعامل مع الآخرين داخل المجتمع أو المشاركة في المجموعات الاجتماعية لكي يتمكنوا من ممارسة نشاطاتهم في إطار ذلك.

(2) أنطوني غيدنز، راه سوم، بازسازى سوسيال دموكراسى، ترجمة: منوتشهر صبوري كاشاني، ص104.

(3) ف. فيليب رايس، رشد انسان: روان شناسى رشد از تولد تا مرگ، ترجمة: مهشيد فروغان، ص240.

هذا، ويمرّ كلّ من الولد والبنت بعد الزواج بأُولى الحالات الجادّة للاختلاف في الأذواق خلال علاقتهما الزوجية، وأثناء تلك المرحلة كذلك يتعلّم كلّ منهما حالة التحمّل والمداراة والصّبر، وإذا استطاعا إدارة عواطفها بشكل صحيح فسَيكون بإمكانهما الوصول إلى نقطة الكمال والتكامل معًا. وكذلك الحال مع الأبناء حيث تبدأ حياتهم بالاختلاط بالمجتمع داخل أُسَرهم إذ يستطيع أعضاء الأسرة من خلال تعاليمهم وتأديبهم غير الرّسميّ تعليم أبنائهم كذلك التقاليد والعلوم والتصرّفات الدينية والمبادئ الأخلاقية وصياغة العلاقات الاجتماعية، ويمكن انتقال تلك التعاليم والعلوم عَبر مجموعة من الأحاديث والتصرّفات الشائعة على مستوى الأسرة وخاصة من الوالديْن، ولا شكّ في أهمية التحدّث إلى الأبناء وتعليمهم المُثُل والدور الفعال الذي يؤديه ذلك فيهم في هذا المجال[1].

وعلى الرغم من أنّ الأبناء في هذا العصر يتلقّون مُعظم معلوماتهم وتعاليمهم غير الرّسمية من الأمّ، إلّا أنّه تقع على الأب مسؤوليات ووظائف أخرى حيث يبدأ دوره منذ اللحظة الأولى لولادة الأبناء، وخلال مرحلة الصّبا والشباب لدى الأبناء يتحوّل دور الأب من دور المُمَرِّض والمُتعاطِف وجدانيًّا الذي يُعتبر مكمّلًا لدور الأمّ في تلك السنين، إلى دور الهادي والمُرشِد. وتذكر الروايات الإسلامية أنّ تعليم الأبناء الأدب والسّعي في تلقينهم التعاليم الدينية يدخل في إطار مسؤوليات الآباء[2]. وجدير بالذكر أنّ موضوع تربية الأبناء وتأثير الوالديْن والأسرة في هذه المسألة يبلغ الغاية في الأهمية؛ بحيث أكّدت جميع النصوص الدينية التي تناولت هذا الموضوع ضرورة التدقيق في اختيار الزوجة والمراقبة الأخلاقية ومراعاة الظروف الزمانية والمكانية أثناء انعقاد النطفة وآداب الرضاعة والتصرّفات

---

(1) المصدر نفسه.

(2) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج101، ص95.

العاطفية للوالدين مع الأبناء والتحدّث إليهم واللعب معهم[1].

5ـ عوامل متانة الأسرة

الدقّة في اختيار الزوجة: ترتبط متانة الأسرة بالدرجة الأولى بتأسيس أسرة مُحكمة الأركان، فاختيار الزوجة بشكل صحيح ودقيق له دور كبير في تشكيل أسرة قوية الأساس ومتينة. وقد أشارت الروايات الإسلامية إلى بعض المواصفات الواجب توفّرها في الزوجة المُراد اختيارها ويمكن لكلّ واحدة من تلك المواصفات أن تسهم بشكل فعّال في إيجاد الأسرة القوية.

ومن الصفات والموارد الجسمية أو الجسدية التي أكّدت الروايات الإسلامية ضرورة وجودها في الزوجة قدر الإمكان هي: التأكّد من عدم كون الزوجة عقيمًا لا تَلد[2] وأن تكون حسنة الوجه والصورة[3]، ومجموعة من الصفات النفسية كاتّصاف المرأة بالذكاء وبُعدها عن الحماقة والبلاهة[4]، وبعض الصفات الأخلاقية مثل التديّن والتّقوى والإيمان بالله تعالى[5]، والتواضع والقناعة والسخاء واللين[6]، وتجنّبها للمعاصي

(1) انظر على سبيل المثال: الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج15، ص188.

(2) «إنّ خَير نسائِكم الوَلود» (الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج14، ص14).

(3) «... امرأةٌ ذات دِينٍ وجَمال» (حسين النوري، **مستدرك الوسائل**، ج14، ص169).

(4) «إيّاكم وتزوج الحمقاء فإنّ صُحبتها ضياع وولدها ضِباع» (العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج100، ص237).

(5) «عليكَ بذَواتِ الدِّين» (الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج14، ص22)؛ «تزوّجوا في الحجر الصالح فإنّ العرق دسّاس» (الطبرسي، **مكارم الأخلاق**، ص197)؛ «... زوّجها ممّن يتّقي الله فإنّ أحبّها أكرمها وإن أبغضها لم يظلمها». (فريد تنكابني، **الحديث**، ج1، ص177).

(6) «الهيّنة الليّنة» (الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج14، ص15)؛ «من بركة المرأة خفة مؤنتها» (العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج100، ص231)؛ «لا غنى بالزوج عن ثلاثة أشياء في ما بينه وبين زوجته وهي الموافقة ليجتلب بها موافقتها ومحبتها وهواها، وحسن خلقه معها، واستعماله استمالة قبلها بالهيئة الحسنة في عينها، وتوسعته عليها» (الحسين بن علي الحراني، **تحف العقول**، ص322)؛ «إنّ من شرار رجالكم البهّات البخيل الفحّاش» (الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج14، ص18).

كاحتساء الخمر والزّنا[1]، وغير ذلك من الصفات الحميدة الواجب توفّرها في المرأة وتمييز الأخلاق السيئة فيها والحذر منها. وكما ذكرنا قبل هذا فإنّ بعضًا من تلك الصفات يُعتبر أكثر أهمية من غيره كعدم الإنجاب والعقم لدى المرأة[2] وحُسن الخُلُق لدى الرّجل[3]، ومن الصفات ما هو نسبيّ تقريبًا كالجمال والحُسن فيها[4].

العقائد الدينية لدى الزّوجيْن: لا شك في أنّ إيمان الفرد بالله (عَزّ وَجَلّ) يُكسبه رؤية مختلفة وتصوّرًا ذا وجوه فضلًا عن أنّ ذلك يمنحه صفة التوكّل عليه سبحانه والرّضا بقضائه والأمل في غدٍ مُشرق واعَد، كما إنّ خوف الشخص من أهوال يوم القيامة قد يكون دافعًا له نحو أداء واجباته والقيام بفرائضه والسيطرة على غرائزه، فكلّ واحد من هذه الأمور إذن قد يُسبّب له مشاكل كبيرة ويوقعه في مهالك عظيمة. ومن المعلوم أنّ الأشخاص المؤمنين بالله الواحد القهّار يمكنهم تحمّل بعضهم بعضًا أكثر من غيرهم والتخلّص من قيود عبادة الذات وسلاسل تقديسها.

ولا شكّ في أنّ الزواج وتشكيل الأسرة لا يخلو من نسبة مُعيّنة من المخاطرات والمشاكل حتى في أفضل الحالات، فالزواج الأوّل غالبًا ما يكون تجربة فريدة وغريبة بالنسبة إلى الرجل والمرأة حيث يعيش كلّ منهما حالة الزوجية أو الأمومة ويختبرها للمرّة الأولى. ومن الأفراد مَن يُظهر

---

(1) سورة النور: الآية 3؛ «ولا يتزوج شارب خمر فإنّ من فعل فكأنما قادها إلى زنا» (العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج100، ص273).

(2) «تزوجوا بكرًا ولودًا ولا تزوّجوا حسناء جميلة عاقرًا، فإني أُباهي بكم الأُمم يوم القيامة» (الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج20، ص54).

(3) «لا تزوّجه إن كان سيئ الخلق» (المصدر نفسه، ص81).

(4) «من تزوج امرأة لا يتزوجها إلا لجمالها لم يرَ فيها ما يحبّ» (الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج20، ص50)؛ انظر كذلك: محمد رضا سالاري فر، **خانواده در نگرش اسلام وروان شناسی**، ص35–42.

سلوكًا مُعيّنًا خلال العلاقة الزوجية لم يكن قد عَهده من قبل والسبب في هذا هو أنّ أيًّا من الرجل والمرأة لم يكن قد مرّ بهذه التجربة من قَبل، وقد يكون ذلك بمثابة مفاجأة غير متوقّعة لبعض الأشخاص. ومن الأفراد مَن يدخل مرحلة الزوجية حاملًا معه أهدافًا وشعارات وأمنيات خاصّة به وعندما يواجه مثل تلك الأوضاع الغريبة عليه يشعر بحالة من الانحدار أو الفشل، وفي أحيان أخرى لا نرى وجود أيّ مشكلة بين الشخص وبين شريك حياته أو أحد من أعضاء أسرته، لكن تظهر في ما بعد مشاكل أخرى غير متوقّعة مثل الإفلاس والمرض خلال حياته الزوجية. من الواضح أنّ الخطوة الأولى التي يجب اتّخاذها عند حصول مثل هذه الحالة تتمثّل في إدراك الطرف الآخر وضع شريكه وتفهّمه له وتقبّله ذلك الوضع من أجل الوصول إلى حالة التعادل النفسيّ. فإيمان الفرد بالله (عَزّ وَجَلّ) يمكن أن يعينه على اجتياز تلك المرحلة الحساسة لِما لذلك من خاصيّات وامتيازات عدّة.

مراعاة الفروق والسّعي للوصول إلى التفاهم المشترك: لا ريب في أنّ عقد الزواج وحده لا يكفي لإيجاد حياة سعيدة ومريحة؛ بل الزواج الموفّق هو الزواج الذي يستمرّ في التقدّم والتعالي والتحسّن والارتقاء. فعندما يُقرّر شخصان يختلفان في ما بينهما من الناحية الجنسية والشخصية والثقافية والتربوية بل وحتى الوراثية، عندما يقرّر هذان الشخصان العيش معًا بشكل مشترك فإنّهما لن يصبحا متّحديْن ما لَم يبذل كلّ منهما جهده للاستفادة من قدراته وإرادته، وعليه، فإنّ أولى الخطوات التي تضمن المحافظة على الأسرة وتطوير فعالياتها تتمثّل في تقبّل الفروق الموجودة لدى الطرف الآخر والاعتراف بها، ومن تلك الفروق ما يصعب تغييرها أو التغلّب عليها بسهولة، وفي بعض الأحيان لا توجد ثمّة ضرورة أصلًا للتغيير وحينئذ تذهب الجهود والضغوط المبذولة لتغيير الشخص سدى، كأن يكون أحد الزّوجيْن خجولًا بعض الشيء بسبب تأثّره بالعوامل التربوية أو الوراثية. فإذا قرّر شخصان المضيّ في إتمام زواجهما مع علمهما الكافي بوجود مثل

تلك الصفات أو الحالات الظاهرية أو السلوكية، فينبغي عندئذ لكلّ منهما تقبّل ذلك في ما بعد وعدم الإصرار والمكابرة على تغييره، وفي الحالات التي يمكن فيها إيجاد التغيير لدى الفرد يجب منحه الوقت الكافي لذلك.

هذا، ولا تقلّ الفروق المتعلّقة بالجنس أهميّة عن غيرها من الفروق الأخرى، فقد يكون منشأ تلك الفروق فطريًّا أو دينيًّا. ومن وجهة نظر القرآن الكريم فإنّ تلك الفروق قد تكون سببًا لتثبيت العلاقات وتقويتها وسهولة تعامل الأفراد مع بعضهم، لكنّ المهمّ هو أنّ بإمكان كلّ من الرّجل والمرأة -باعتبارهما جنسيْن مختلفيْن- تشكيل دائرة كاملة. فمعرفة قدرات الطرف الآخر وطاقاته من ناحية والتعرّف إلى نقاط ضعفه وعجزه من ناحية أخرى يمكن أن يؤدّي إلى تطبيق الأفعال الصحيحة لدى كلّ من الزوجيْن، ويكفي أن يضع كلّ من الزوجيْن نفسه مكان الآخر قدر المستطاع لكي يتمكّن من إدراك موقفه وتفهّم وضعه وحالته ثمّ إيجاد أسس مناسبة للتفاهم والتعايش.

وتُعتبر الفروق والاختلافات الثقافية أيضًا جزءًا مهمًّا من الحياة المشتركة لا يمكن تجاهلها أو التغاضي عنها، فبسبب تأثّر الفرد (الرجل أو المرأة) لفترة طويلة نسبيًّا بالعوامل الثقافية والتربوية قبل الزواج ينبغي للزوجيْن إعطاء الفرصة الكافية لبعضهما من أجل زوال الآثار التربوية الخاطئة لدى أيّ منهما لتُستبدَل بصفات وآثار أخلاقية حميدة. ولا ننسَ هنا أنّ الزوجيْن بحاجة إلى نموذج سلوكيّ مناسب يلتزم كلّ منهما بتطبيق ما لديه وفقًا للنموذج المذكور، فالتعرّف إلى السيرة العطرة للمعصومين (ع) مثلًا قد يساهم كثيرًا في هذا المجال، كما لا غنى لهما عن الاستعانة بالنّصائح والاستفادة من التشاور مع المتخصّصين والسّعي المخلص لإيجاد التغييرات المناسبة.

حُسن العلاقة والتعامل: ومن الأمثلة حول الصفات الخاصّة بحسن تعامل الفرد مع الطرف الآخر الصّدق والظنّ الحَسن والتفاؤل وروح القناعة والتحمّل والصّبر والمُداراة والسّخاء والغيرة المنطقية والمهارات

الكلامية لإنشاء العلاقة الوديّة والقوية والعلاقات والروابط المعيارية غير الكلامية كالغضّ من البصر (العفيف والوديّ الذي يُرضي الطرف الآخر في الوقت والظّرف المناسبيْن) والقيام والجلوس بتواضع وحياء والمشاركة الوجدانية والمساواة.

احترام التسلسل الهرميّ في الأسرة بين الأزواج والوالديْن والأبناء: ومن شأن هذه القاعدة أن تعين كلّا من الزوج والزوجة على الحفاظ على مكانتهما داخل الأسرة واعتمادهما كمرجعيْن مثاليّيْن لأعضائها في حلّ المشاكل والتربية الأخلاقية واتّخاذ القرارات واستمرارية تلك المرجعية.

معرفة الحقوق (الواجبة والمستحبّة) والمسؤوليات المتبادلة والمبادرة إلى تنفيذها: الحلول المناسبة للمشاكل العاطفية والجنسية: بصرف النظر عن المساعي والجهود التي يبذلها كلّ عضو داخل الأسرة من أجل إعلاء مكانتها واستمراريّتها، فقد تكون مسألة تثبيت أركان تلك الأسرة مرهونة في بعض الأحيان بعناصر خارج الأسرة كذلك. ففي الوقت الذي تُعتبر فيه الأسرة الخلية الأصلية في بناء المجتمع إلّا أنّه تقع على كلّ من المجتمع والحكومة مسؤوليات وواجبات في هذا المجال، وعليه، ينبغي لجميع المؤسسات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية المساهمة من أجل دَعم الأسرة وتقوية أركانها. وكلّما تعاظم التعاون بين الأعضاء داخل الأسرة ونَمت فيهم روح التعاضد أصبحت الأسرة أكثر قوّة وأكبر مناعة، وهكذا، فإنّه لا يجب على العناصر من خارج الأسرة أن تتسبّب في قطع العلاقات بين أعضائها أو تكون عاملًا لانهيار سمة التعاون والتعاضد بينهم.

الأسئلة

1ـ ما معنى قولنا إنّ الأسرة هي مؤسسة طبيعية، وما هي النظرية المقابلة لهذا القول؟

2ـ ما هي الأبعاد التي يتّصف بها نظام القيادة في الأسرة؟ حاول إثبات تلك الأبعاد بالأدلّة الدينية.

3ـ ما هو الفرق بين نظام القيادة (داخل الأسرة) وفقًا للقانون الإلهيّ وبين النظام المذكور نفسه بالاستناد إلى مبدإ العقد؟

4ـ ما هي برأيك أهمّ الفعاليات الجارية داخل الأسرة؟

المبحث الثاني
الزواج

تمهيد

كان الزواج وما يزال بين شخصيْن مختلفيْن من حيث الجنس سُنّة متعارفة بين جميع الأمم وقد قدّرت الأديان السماوية كذلك هذا النوع من الزواج وأولته احترامًا خاصًّا. وفي الدين الإسلامي أُكِّد الزواج المُبكر وعدم تأخير تزويج البنات. وقد ارتفعت سنّ الزواج في المجتمعات الحديثة بسبب التغييرات الثقافية لدى كلّ من الذكور والإناث كما وتغيّرت لديهم أساليب اختيار الأزواج. وأشار الإسلام إلى العديد من التعاليم المتعلّقة بمعايير اختيار الزّوج أو الزوجة ومراسم العقد والشروط المقبولة للزواج الصحيح وهو ما سنخوض فيه خلال الصفحات التالية.

يتّصف الزواج في مُعظم المجتمعات بأهمية رمزية وهو نقطة تحوّل حياتية[1]، وفي المجتمعات غير الإسلامية يطرأ تحوّل ملحوظ على طبيعة العلاقات بين الزوجين وبين كل منهما وسائر أفراد أسرة الطرف الآخر.

والقول الصحيح هو أنّ من شأن الزواج أن يُحدث توازنًا بين الثقافة

(1) جون برناردز، درآمدى به مطالعات خانواده، ترجمة: حسين قاضيان، ص42.

والطبيعة لكونه يتمتّع بنوع من القُدسية[1]؛ وبعبارات أخرى، تتّحد الحاجات الطبيعية لدى الجنسيْن بعد الزواج الذي هو شكل من الالتزام التعاقدي، مع الكثير من العناصر الأخرى كالآداب والرسوم والتقاليد والأخلاق والتربية والدين والقانون وما شابه ذلك. ومعنى هذا أنّ كلًّا من الرجل والمرأة ينجذب أحدهما إلى الآخر بشكل طبيعيّ فيصبحان شخصيْن متحضّريْن بفعل رابطة الزواج وقوانينه. ويمكننا القول هنا إنّ هذه القدسية التي يتّصف بها الزواج مصدرها الأديان السماوية، ولعلّ إقامة مراسم الزواج في المعابد والكنائس والمساجد هي إشارة واضحة إلى ذلك[2].

ويعمل الزواج الشرعيّ على وضع عملية التكاثر وإنجاب الأولاد في الطريق الصحيح من خلال تحريمه ومنعه الزواج من المحارم أو اتّخاذ الأخدان إلى جانب معايير الزواج وتقاليده الأخرى[3]. ولطالما كان للإحساس بالمسؤولية الأخلاقية إزاء إنجاب ذريّة صالحة وجيل سليم عفيف دوره الهامّ في تهذيب السلوك الأخلاقيّ لدى الرجال والنساء على حدّ سواء على مرّ التاريخ.

1ـ سنّ الزواج

كان التقليد المتّبع منذ عصور سحيقة يتمثّل في تزويج البنات بل وحتى الأولاد بمجرّد بلوغهم، فعلى سبيل المثال، وفي بعض الأقطار الأوروبية مثل إيرلندة وما حولها، كانت الفتاة تُزوَّج عند العاشرة من عمرها، فيما كانت خطبة الفتاة الصغيرة عادة شائعة كذلك بين سكّان أستراليا الأصليين، فقبل دخول المستعمرين البيض إلى تلك القارّة كان السكان الأوائل يخطبون الفتيات بين سنّ الثامنة والرابعة عشرة من

(1) باقر ساروخاني، مقدّمه اى بر جامعه شناسى خانواده، ص23ـ24.

(2) سوسن سيف، تئورى رشد خانواده، ص81.

(3) إدغار مورن، هويت انسانى، ترجمة: أمير نيك پي، ص220.

عمرهنّ[1]. وفي الدول الأفريقية مثل ناميبيا وأوغندة يتزوّج الذكور والإناث في سنّ مُبكّرة ولم تكن حالة العزوبة شائعة في تلك المناطق أو سكّان جنوب أفريقيا[2]. وتشير المصادر التاريخية ويوميات الأسفار أنّ سنّ الزواج كانت مُبكّرة لدى جميع طبقات الشعب في إيران قديمًا سواء منهم الساكنين في المدن أو في القرى والأرياف، وبعد ذلك أعلِن عن سنّ الزواج القانونية في أوّل مرحلة من مراحل تعديل القوانين[3].

واستمرّ التعديل في القوانين حيث وافقَ مجمع تشخيص مصلحة النظام بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيـران في قـراره المؤرّخ بتاريخ 22/ 6/ 2002م على القانون القاضي باشتراط الاعتراف القانوني بالأزواج بالنسبة إلى الإناث قبل بلوغهنّ سنّ الثالثة عشرة من عُمرهنّ والذكور قبل بلوغهم الخامسة عشرة من عمرهم، بإذن وليّهم وبشرط مُراعاة المصلحة وأخذ رأي المحكمة الرسمية بهذا الشأن.

1ـ1ـ سنّ الزواج في الإسلام

لم يُحدّد الدين الإسلامي سنًّا مُعيّنة للزواج، ويبدو أنّ مشروعية زواج الفرد غير البالغ (الصغير أو الصغيرة) هي السبب في ذلك، ومن الواضح أنّ هذا النوع من الزواج له أحكامه وشروطه الخاصّة به، ولا يكون هذا الزواج مشروعًا إلّا إذا كان يصبّ في مصلحة المُولّى عليه (الصغير أو الصغيرة)[4].

---

(1) أدوارد ويستر مارك، **موسوعة تاريخ الزواج**، ترجمة إلى العربية: مصباح الصّمد وصلاح صالح وهدى رطل، ص288.

(2) المصدر نفسه، 289.

(3) تقي آزاد ارمكي، **جامعه شناسى خانواده ايرانى**، ص102ـ103؛ انظر كذلك: آصفة آصفي، **خانواده وتربيت در ايران**، ص19.

(4) وفي هذا الإطار نفسه فقد أفتى بعض المراجع والفقهاء بكراهة مثل هذا النوع من الزواج. انظر: محمد كاظم اليزدي، **العروة الوثقى**، ج2، ص801.

وبصرف النظر عن ذلك فإنّ باستطاعة كلّ من الولد أو البنت بعد البلوغ أن يصبح طرفًا في عقد الزواج بمسؤوليته واختياره[1].

واستنادًا إلى ما قلناه فإنّه ومنذ وقت البلوغ يجوز لكلّ من الذكر والأنثى عقد نكاحهما مع مراعاة الشروط المُعتبرة؛ لكن ثمّة مجموعة من الآراء والنظريات في ما يتعلّق بأفضل سنّ للزواج، ويُستفاد من بعض الروايات الإسلامية استحباب الزواج المُبكّر (في سنّ الشباب) بالنسبة إلى الإناث؛ ومن تلك الروايات ما يأتي:

«مِن سَعادة المرءِ أن لا تَطْمثَ ابْنَتَهُ في بَيْتِه»[2].

«الأبكار إذا أدركن ما يُدرك النساء، فليسَ لهنّ دَواء إلّا البُعولة وإلّا لم يُؤْمَن عليهنّ الفساد لأنهنّ بَشر»[3].

وتجدر الإشارة إلى أنّ المعيار المذكور يجري على الذكور كذلك، وألغى بعض العلماء صيغة الأنوثة من الآيات والروايات ولم يُعيروا أهمية لذلك مُستخدمين أسلوب (تنقيح المناط)، مُجيزين زواج الذكور في السنين المُبكرة أيضًا[4].

ولمّا كانت سلامة الإناث النفسية والحياتية مهمّة من جوانب عدّة فقد تركّز الاهتمام على زواجهنّ أكثر من الاهتمام بأمر الذكور، فالإناث يُمثّلن أساس الحفاظ على النسل العفيف، ولهذا فإنّ فقدانهنّ لتلك العفّة التي

---

(1) وتوجد بهذا الخصوص كذلك شروط خاصة مثل احتياج البنت الباكرة إلى إذن وليّها الشرعي للزواج.

(2) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح، الباب 33، ح1.

(3) المصدر نفسه، ح3.

(4) محمد الصّدر، **فلسفة وأخلاقية الزواج**، ص32. وبما أنّ الزواج يشكّل عبئًا ماليًّا واقتصاديًّا ثقيلًا على الذكور فقد لا يكون بإمكاننا الدفاع عن زواجهم في السنوات المبكرة كالسابعة عشرة أو الثامنة عشرة من عمرهم.

تُمثّل شعارًا لعفّة الأسرة والمجتمع على حدّ سواء يعني إصابة المجتمع بأكمله بالوباء والطاعون الأخلاقيّيْن. والمرأة العفيفة تحمي نفسها من السقوط وتحمي الرجل حتى لو لم يكن عفيفًا. وهذا بالضبط ما يشير إليه المؤلّفون الغربيون بمقولة تحضّر الرجل بواسطة المرأة[1].

من الواضح أنّه إذا تحوّلت مسألة زواج الإناث في السنين المُبكرة من عُمرهنّ إلى تقليد أو عُرف اجتماعيّ، فإنّه سيكون بالإمكان السيطرة على سنّ الزواج لدى الذكور أيضًا مع مراعاة الفوارق العُمرية، ولشيوع هذا الأسلوب سيبادر الذكور والإناث إلى الزواج في العادة في السنين المبكّرة بشكل عامّ[2].

ونلاحظ في الوقت الحاضر تأخّر الزواج لدى الذكور والإناث، فالتوسّع الحاصل في المجال الصناعيّ في الأقطار المتأخّرة والنامية ومظاهر الحداثة المتنوّعة والبحوث النسوية وغيرها من العوامل، كلّها تركت آثارها الواضحة على حياة الرجال والنساء وقد أدّت بعض تلك العوامل إلى ارتفاع سنّ الزواج لدى كلا الجنسيْن فيما تسبّب بعضها الآخر في عدم رغبة الإناث أو إقبالهنّ على الزواج في السنين المبكّرة. ومن الأسباب التي تؤدّي إلى حدوث تلك الحالات ما يأتي:

1ـ شعور الأنثى بأهميّتها وتوفّر فُـرَص العمل لها واستقلالها من الناحية الاقتصادية.

2ـ إصرار بعض الإناث على متابعة الدراسة وخاصة الدراسات العليا على الرغم من طول فترة الدراسة تلك، ففي المجتمعات الحديثة أصبحت

---

(1) انظر: كارولين كراكليا، **فمينيسم در آمريكا تا سال 2003**، ج2؛ كارولين كراكليا، **آرامش در خانه**، ترجمة وتلخيص: معصومة محمّدي، ص92؛ انظر كذلك: وليام كاردنر، **جنگ عليه خانواده**، ترجمة: معصومة محمّدي، ص86ـ89.

(2) محمد الصّدر، **فلسفة وأخلاقية الزواج**، ص36.

الدراسة أمرًا مهمًّا للغاية بالنسبة إلى الذكور والإناث من الناحية العملية والعلمية وسببًا لتعزيز مكانتهم الاجتماعية وتثبيتها.

3ـ التحوّل والتغيير في السلوك الجنسيّ.

4ـ التغييرات الحاصلة في القيَم والآداب والتقاليد ما أدّى إلى انتزاع صفة القدسية عن الزواج والعلاقة الزوجية والإصرار على إنجاب أقلّ عدد ممكن من الأبناء واللجوء إلى مذهب اللذة وزوال الآداب والتقاليد المحلية والقومية بشأن الزواج وتبنّي آداب وعادات حديثة.

واستنادًا إلى النظرة الدينية تُعتبر حالة ارتفاع سنّ الزواج حالة مرفوضة وغير مقبولة؛ فكلّما كان الزواج مبكرًا في حياة الأفراد فتح ذلك الطريقَ أمام ارتقاء الإنسانية والمعنوية للفرد بفضل النتائج المهمّة والفوائد الجمّة للزواج لا سيّما في مجال توفير السلامة المعنوية[1]. وإلى جانب هذه المسألة فإنّ الدين الإسلامي لا يقبل بالزواج المفروض (أو القسريّ) مطلقًا إذ عندما يُجبَر الشباب على الزواج فإنّ ذلك سيؤدي إلى نتائج عكسيّة غير محمودة لا يمكن تفاديها أو إصلاحها في ما بعد، ولهذا، ينبغي الجمع بين كلتا المسألتيْن والتوفيق بينهما، فلا يمكن وضع سنّ مُعيّنة كمعيار عامّ لجميع الإناث والذكور معًا وفي جميع البُلدان. ومن المناسب أن تسعى الأسرة إلى إعداد أبنائها من الذكور والإناث في السنين المبكرة وتحضيرهم لتقبّل مسؤولية إنشاء الأسرة وتحمّل أعبائها، ومن المفيد كذلك تربية الإناث والذكور وفقًا للمعايير الأخلاقية كالقناعة والصمود وضبط النّفس وتفضيل الحياة الجماعية والاجتماعية (بدلًا من العُزلة والوحدة) وتقبّل المسؤولية والمثابرة والواقعية والأمل وتعلّم المهارات العملية بالنسبة إلى الذكور في سنوات الشباب. ولا شكّ في أنّ مثل هذه الأمور ستساعد كثيرًا

(1) «من تزوج فقد أحرز نصف دينه، فليتق الله في النصف الباقي»؛ «من أحبّ أن يلقى الله طاهرًا مطهرًا فليلقه بزوجة» (العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج103، ص22).

في تعديل مطالب الفرد عند الزواج وزيادة رغبته في استمرار الحياة الزوجية المشتركة، فقد لوحظ من خلال البحوث التي أجريت أنّ الكثير من الذكور والإناث في الوقت الحاضر يحملون أمنيات ورغبات تفوق قدرة كلّ منهما على تحقيقها[1].

2ـ أساليب اختيار الشريك

من المعايير والعادات التي يتمّ على أساسها اختيار الشريك (الزوج أو الزوجة) هي الانتقاء وفقًا لآراء أعضاء الأسرة، فعلى الرغم من ضعف مكانة الأسرة في الوقت الحاضر في بعض المناطق أو البُلدان إلّا أنّ هذا التقليد القديم ما زال موجودًا وساري المفعول حتى الآن. وترتبط محورية الأسرة ارتباطًا عكسيًّا مع ظاهرة الحداثة، فقد أدّت الصفات الموجودة في المجتمع الحديث (سواء منها الثقافية أو الهيكلية...) إلى إضعاف دور الأسرة في ما يخصّ مسألة اختيار الشريك حيث يتمّ في إطار هذا النموذج الجديد التأكيد فقط على رغبة الشخص وميوله القلبية وإن كان ذلك سيؤدّي إلى تجاهل إرادة الأسرة والتغافل عن آرائها في هذا الشأن.

وفي نموذج الزواج المستند إلى محورية الأسرة يركّز الأفراد على عدد من المسائل المهمّة مثل السلامة الأخلاقية لدى كلتا الأسرتيْن والجانب الدينيّ والوضع الاقتصادي والاجتماعي والثقافيّ إلى جانب التوازن في المستوى الطبقيّ والاجتماعي والثقافي والدينيّ؛ وبعبارة أخرى: فإنّ الأسرة تضع في حسبانها الأهداف المتوخّاة من عقد الزواج المذكور.

وفي النموذج الحديث تُقام أركان الزواج على أساس الحبّ الرومنطيقيّ، وفي هذه الحالة قد يكون الأشخاص في غفلة تامّة عن

(1) انظر: محمد صادق مهدوي، بررسى تطبيقى تغييرات ازدواج، ص308ـ312.

الأهداف والمتطلّبات الأخرى لهذا الـزواج[1]، كما ويكون استمرار الحياة الزوجية بين طرفَي العقد في هذا النوع من الزيجات مرهونًا ببقاء المحبّة ودوامها بينهما، ولذلك نلاحظ في المجتمعات التي لا يُعتدّ فيها بالتقاليد والالتزامات الخارجية الخاصة بالزواج أنّ مسألة الزواج والطلاق تكون منوطة بازدياد نسبة الحبّ لدى أطراف الـزواج أو انخفاضها[2]، هذا في الوقت الذي كان النموذج القديم والتقليديّ للزواج يتعامل مع الزيجات بنظرة اقتصادية، أي أن يكون اختيار الشريك مبنيًّا على المصالح والمنافع الاقتصادية، وفي بعض الأحيان يكون الهدف الرئيس من الـزواج هو المصلحة الاجتماعية والسياسية وخاصة تأثير ذلك على هيكلية السلطة أو الحكم؛ وأمّا اختيار الأزواج وفقًا لتعاظم القدرة السياسية كالزواج من فتاة من قوم أو قبيلة مُعيّنة فقد كانت له وتقاليده الخاصة به. على سبيل المثال، لم يُؤخَذ بالاعتبار في هذا النوع من الزواج الاختلاف في العُمر أو سنّ الزواج المطلوبة أو رغبة الفتاة أو الفتى؛ بل يتمّ التركيز هنا على المصالح السياسية أو الاجتماعية للطرفيْن أو الطرف صاحب السلطة الأعلى.

وجدير بالذكر أنّ الزيجات في مُعظم المناطق تحدث ضمن الحدود الجغرافية أو مناطق السّكن الخاصة بالمتزوّجين، ولذلك يمكننا ملاحظة وجـود نوع من التكافؤ والمساواة في تلك الزيجات من حيث الوضع الاجتماعي للزوجيْن حتى وإن كان دور الأسرة في ذلك ضعيفًا وغير مؤثّر أيضًا[3]. هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى، وكما قال بعض المتخصّصين

---

(1) كان وما زال الحبّ الرومنطيقيّ موجودًا منذ عصور بعيدة لكنّ التجارب تشير إلى أنّه لم يمتلك أيّ دور فعال في أغلب حالات الزواج، وعليه، يمكن اعتبار شيوع مثل هذا النوع من الزواج في المجتمعات الحديثة واتّخاذه محورًا أصليًّا، ظاهرة جديدة (انظر: حسين بستان، **اسلام وجامعه شناسى خانواده**، ص44).

(2) جون برناردز، **درآمدى به مطالعات خانواده**، ترجمة: حسين قاضيان، ص250.

(3) المصدر نفسه، ص109_110؛ انظر كذلك: تقي آزاد ارمكي، **جامعه شناسى خانواده ايرانى**، ص109_110.

في هذا المجال فقد شاع في المجتمعات الإسلامية في الوقت الحاضر نموذجًا آخر للزواج يُمزَج فيه بين عنصرَي التقليد والتجديد معًا، حيث يمكن للبنت والولد في هذا النموذج التعرّف إلى بعضهما في أماكن مُعيّنة كالمدارس والجامعات أو مكان العمل وما شابه ذلك، ثمّ يطلب الولد بعدها من أسرته لخطبة البنت التي تعرّف عليها، وهنا، تستطيع الأسرة عرض معاييرها وشروطها المطلوبة في هذا الشأن[1].

ومن وجهة النظر الإسلامية الذّكر والأنثى ركنان أساسيّان في عقد الزواج، لذلك تُعتبر الميول العاطفية لكلّ منهما تجاه الآخر أهمّ لدى أسرتيهما من أيّ شيء آخر حتى وإن لم تكن بينهما أيّ سابقة للتعارف، ما يعني أنّ غياب تلك الميول أو كُره أيّ منهما للآخر من شأنه أن يُبطل عقد الزواج. وقد ورد في بعض الروايات المنقولة عن الأئمّة (ع) أنّهم كانوا ينصحون الفتاة أو الفتى اللذيْن يطلبان مشورتهم (ع) في هذا الأمر بالزواج ممّن يهويان، فعن ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله (ع) قال: قلتُ له: إني أريد أن أتزوج امرأة وإنّ أبوَيّ أرادا أن يزوّجاني غيرها. فقال (ع): «تزوّج التي هويتَ ودَع التي يهوى أبـواك»[2]. وإلى جانب ذلك أوصىْ الأئمّة الأطهار (ع) بضرورة قيام الأبناء باستشارة الوالديْن وحثّوا هذيْن الأخيريْن على تزويج أبنائهما[3]، كما أكّدت مُعظم الآراء الفقهية المتعلقة بشؤون الزواج ضرورة تزويج الباكرات بعد حصولهنّ على إذن آبائهنّ[4].

---

(1) حسين بستان، اسلام وجامعه شناسى خانواده، ص46.

(2) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج20، ص293.

(3) خاطب الله سبحانه في كتابه العزيز أولياء الأمور بشأن تزويج أبنائهم قائلًا: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (سورة النور: الآية 32).

(4) في ما يتعلّق بزواج البنت الباكرة الرشيدة وضرورة حصولها على إذن وليّها أو عدمها توجد لدينا أربع مجموعات من الروايات والأقوال الفقهية. فمن الفقهاء المشهورين كصاحب الجواهر أفتى باستقلالية البنت وعدم لزوم حصولها على إذن وليّها في الزواج (محمد حسن =

3ـ الخطبة

تُعتبر الخِطبة واحدة من التقاليد التي تسبق عملية الزواج إذ لا بدّ لأحد طرفَي الزواج قبل انعقاده من عَرض الخطبة أوّلًا على الآخر باعتبارها تُمثّل رغبة الطرف الخاطِب في الزواج.

والمعروف من سيرة الشعوب بشكل عامّ والمشرّعين بشكل خاصّ أنّ الخاطب غالبًا ما يكون الرّجل وليس المرأة، وإن كنّا نرى في بعض المذاهب أو القبائل ما يخالف ذلك[1]. ومن الواضح أنّ خطبة المرأة للرّجل ليست أمرًا مُحرّمًا وعندما يُبرَم عقد الزواج على هذا الأساس مع مراعاة الشروط الأخرى يُعَدُّ عملًا صحيحًا لا غبار عليه، لكن تبقى خطبة الرجل للمرأة في الأولوية وذلك لأسباب منها:

1ـ مَيل الرّجل ورغبته الطبيعية نحو المرأة ومثلها لدى هذه الأخيرة لإتمام المطلوب[2]، فالرجل هنا هو الراغب والطالِب والفعّال لإقامة العلاقة مع المرأة، في حين تُمثّل المرأة دور القابِل[3]. ويرى بعضٌ أنّ رغبة الرجل في المرأة تُعتبر حافزًا بينما يتمثّل مَيل المرأةَ نحو الرّجل في القبول والانفعال[4]، وعليه، فخطبة الرجل للمرأة تتناسب مع ذلك المَيل وتلك الرغبة.

= النجفي، **جواهر الكلام**، ج29، ص174)، فيما أفتى بعضهم الآخر باستقلالية البنت والأب معًا، ومعنى ذلك أنّ بإمكان الأب تزويج ابنته دون إذن منها وبإمكان البنت كذلك تزويج نفسها ممّن تشاء دون حصول إذن من أبيها، إلّا أنّ الأفضل في هذه المسألة هو إذنهما معًا. (محمد كاظم اليزدي، **العروة الوثقى**، ج2، ص700؛ محمد الحكيم، **مستمسك العروة الوثقى**، ج14، ص447ـ448). وأمّا القولان الآخران فهما استقلال البنت في العقد الدائم وعدم استقلالها في العقد المؤقّت وضرورة حصول إذنهما معًا في هذا الشأن. (محمد كاظم اليزدي، **العروة الوثقى**، ج2، ص700).

(1) محمد باقر الصّدر، **فلسفة وأخلاقية الزواج**، ص42.

(2) انظر: مرتضى مطهري، **نظام حقوق زن در اسلام**، ص39ـ40.

(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص169 و182.

(4) حسين بستان، **اسلام وجامعه شناسى خانواده**، ص47.

2- ليس بالضرورة أن تكون نتيجة الخطبة هي النجاح دائمًا، فالرجل (الخاطِب) لا يُعاني الكثير بسبب فشل الخطبة للمرّة الأولى في حين أنّ آثار فشلها على المرأة -كما هو معلوم- قد تكون كبيرة تترتب عليها مشاكل عاطفية جمّة[1]. لاحظ أنّ النقطتيْن المذكورتيْن أعلاه تؤكّدان تدخّل عوامل بيئية في ذلك، فشيوع مثل هذا الأسلوب حتى لدى الحيوانات يثبت لنا أنّه لا يمكن القول إنّ خطبة الرجل للمرأة إنّما تكون على أساس العوامل الثقافية والتربوية فقط وأنّ مثل هذا النوع من الخطبة يتّصف بالثبات والاستمرارية، فهذه النظرية تعتريها الكثير من الإشكالات كما نرى[2].

3- وفي سيرة الأئمّة الأطهار (ع) والمشرّعين كانت خطبة الرجل للمرأة أمرًا شائعًا، حيث تشير تلك السيرة إلى استحباب قيام الرّجل بالخطبة وأولويّتها للمرأة[3].

وأمّا النقطة المهمّة هنا فهي أنّ الخطبة لا تُعتبر زواجًا ولا تترتّب عليها أيّ آثار حقوقية زوجية، لكن ثمّة استثناء في هذا الموضوع وهو جواز نظر الخاطِب إلى الفتاة المُراد خطبتها، وتوجد بهذا الشأن بعض الروايات وقد أصدر الفقهاء كذلك فتاواهم بناءً عليها. ونُقِل عن الإمام الصّادق (ع) قوله إنّه لا مانع للرجل من أن ينظر إلى وجه المرأة التي يريد الزواج منها ومواضع زينتها[4]، كما ورد ما يشبه هذا المضمون في روايات أخرى أيضًا، وأشارت الروايات إلى بعض مواضع الحكمة في هذه المسألة (أي الخطبة) منها أهمية الزواج نفسه[5].

---

(1) مرتضى مطهري، نظام حقوق زن در اسلام، ص39.

(2) حسين بستان، اسلام وجامعه شناسى خانواده، ص47.

(3) محمد الصّدر، فلسفة وأخلاقية الزواج، ص42.

(4) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج14، ص60-61.

(5) المصدر نفسه.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الحكم المذكور في الرواية مختصّ بالرجل دون المرأة وذلك لأنّ المرأة المسلمة عادة ما تكون محجّبة، كما إنّ جمال المرأة الظاهري هو الذي يؤثّر في مَيل الرجل ورغبته فيها. ومن الطبيعي أن يكون للمرأة الحقّ في معرفة شريك حياتها المستقبليّ معرفة كافية إلّا أنّ معرفة الرجل بشكل ظاهريّ سهلة بالنسبة إلى المرأة، ومن ناحية أخرى فإنّ التعرّف إلى الخصائص الروحية والنفسية والأخلاقية لدى الرجل يُعدّ أهمّ خطوة في عملية الخطبة. وثمّة روايات منقولة في هذا الباب أيضًا تتضمّن وصايا مهمّة وحيوية، منها ما نُقِل عن الإمام الرّضا (ع) في كون تزويج البنت هو نوع من العبودية والاسترقاق فانظروا إلى مَن تريدون أن تسلّموه بناتكم[1]!

هذا، ومن شأن الزواج إيجاد تراتبية بحيث تصبح المرأة ـ وفقًا للقوانين المتعلّقة به ـ تحت تصرّف الرّجل وتتمّ إدارة الأسرة وتمشية أمورها في الحالات المهمّة بناءً على ما يرتئيه الزوج في مصلحة أسرته، ولهذا السبب أكّدت الروايات بشكل كبير ضرورة معرفة الخصائص الروحية والنفسية والإيمانية والأخلاقية لزوج المستقبل. واستنادًا إلى بعض الروايات فإنّ من الواجب التركيز على وجود صفات مُعيّنة لدى الرجل الخاطِب مثل تقواه وخوفه من الله سبحانه وسخائه وكَرمه وتجنّبه لقول البهتان وبرّه بوالديْه واستعداده الكامل للدفاع عن أسرته وحُسن أخلاقه وطهارته وعفّته وما شابه ذلك[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص52. والمقصود بالعبودية هنا هو الالتزام الذي ينشأ عن الزواج، فالزواج الفاشل يضرّ بكلا طرفَيْه، لكن، واستنادًا إلى المسائل المختلفة منها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية فإنّ النساء هنّ الطرف الأكثر تضرّرًا من الرجال في هذا الأمر. لذلك، ينبغي التدقيق والتأمّل كثيرًا في هذه المسألة قبل البدء بها.

(2) سورة النور: الآيتان 3 و26. انظر كذلك: الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج14، ص18.

4ـ فترة الخطوبة والعَقد

تعتمد الكثير من الحضارات مرحلة تُسمّى (مرحلة أو فترة الخطوبة) وهي تَلي الخِطبة الموفّقة الأولى، وتبدأ هذه الفترة بقيام أسرة الخاطِب أو الخاطِب نفسه بتقديم الهدايا إلى عائلة الفتاة المخطوبة، وتُعدّ هذه المرحلة أولى الخطوات نحو الالتزام بالتعهّدات الزوجية. وعادة ما يُصاحب فترة الخطوبة حفل يُقام بهذه المناسبة، وقد أشارت المواد القانونية من 1035 إلى 1045 من القانون المدنيّ الإيرانيّ والمتعلقة بفترة الخطوبة إلى أهمّ القواعد والضوابط الخاصة بتلك المرحلة.

والشائع بين العوائل الملتزمة من الناحية الدينية أن يصبح الخاطب والمخطوبة زوجين من الناحية الشرعية، وفي أحيان أخرى يثبت عقد النكاح بينهما بشكل رسميّ لدى الدوائر أو الجهات المعنية بهذا الأمر. وسواء أكان عقد النكاح مسجّلًا بشكل رسميّ أم لم يكن فإنّ ذلك لن يؤثّر على كونه عقدًا دائميًّا وعلى مشروعية العلاقة بين الزوجيْن، ولن تترتّب على ذلك أيّ آثار سلبية أخرى، وعلى الرغم من ذلك فإنّ تسجيل عقد الزواج الشرعي لا يخلو من بعض الفوائد، فمن خلال تسجيل العقد المذكور في الدوائر الرسمية سيكون بإمكان كلا الطرفيْن الدفاع عن حقوقهما بسهولة، وفي حال وصل الموضوع إلى أروقة المحاكم فلن يكون باستطاعة أيّ منهما إنكار العقد الشرعيّ المُبرَم بينهما.

وفي الحالات التي لا تسجّل فيها بعض العائلات العقد الشرعيّ خلال فترة الخطوبة فإنّ الهدف من ذلك هو إيجاد أرضية مناسبة وظروف ملائمة لكلا الطرفيْن (الأزواج وأسَرهم) للتعرّف على بعضهما بشكل أفضل، وفي مثل هذه الحالة فإنّ فسخ العلاقة وقطعها في ما بَعد إذا لزم الأمر ذلك، سيكون أسهل وأيسر ومن دون أيّ مشاكل تقريبًا. ومن ناحية أخرى فإنّ كون الفتاة والفتى محرميْن لبعضهما خلال فترة الخطوبة قد

يعرّض هذيْن الشخصيْن المُغرَميْن ببعضهما إلى ارتكاب المعاصي، كما إنّ إبقاء مسافة مُعيّنة بين الخاطِب والمخطوبة قد لا يساعدهما على التعرّف إلى بعضهما بشكل دقيق وفقدان الثقة إزاء كلّ منهما.

ولا شكّ في أنّ إبرام عقد النكاح بين الطرفيْن (الزوجيْن) سيترتّب عليه إيجاد حقوق وتكاليف على كلّ منهما تجاه الطرف الآخر، ومن تلك الأمور ضرورة دفع المَهر إلى المخطوبة (أو الزوجة) عند مطالبتها بذلك في أيّ وقت؛ لكن، وبطبيعة الحال، فما لم تتمّ المباشرة أو الاتّصال الجنسيّ بينهما فإنّ المرأة في هذه الحالة تستحقّ نصف مهرها فقط. واستنادًا إلى آراء الفقهاء فإنّ للمرأة الحقّ في حبس نفسها، أي، عدم تمكين زوجها منها إلى حين استلامها لمَهرها. وجدير بالذكر أنّ المرأة لا تستحقّ هذا الحقّ إلّا إذا كان مهرها آنيًّا لا مشروطًا بمدّة مُعيّنة، فإذا مكّنت من نفسها ولو لمرّة واحدة فقط فإنّ حقّها في حبس نفسها عن زوجها سيصبح باطلا[1].

5ـ الولاية على الزواج

يتعلّق موضوع الولاية على الزواج بمعناه الدقيق بالشخص غير البالغ (الصغير أو الصغيرة) وغير العاقل (المجنون أو المجنونة) حيث تشير هذه المسألة الفقهية إلى أنّه يجوز للأب والجدّ من الأب إجراء العقد بين الطفل أو المجنون وبين آخرين وفقًا لمصلحتهما. وقد دخلت هذه المسألة الفقهية إلى القانون المدنيّ الإيرانيّ في الملحق رقم 1041 وبالصيغة الآتية: «يصحّ عقد نكاح المُولى عليه قبل بلوغه بإذن وليّه شرط مراعاة مصلحة المُولى عليه»[2].

---

(1) لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع، انظر: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام في شرح شرايع الإسلام**، ج31، ص41؛ حسين صفائي وأسد الله إمامي، **حقوق خانواده**، ج1، ص177.

(2) ولا يرى بعض الفقهاء شرط مراعاة مصلحة المولى عليه؛ بل يعتقدون بكفاية عدم وجود =

وقد اتّفق علماء الشيعة والعامة على مبدإ الولاية هـذا[1]، إلّا أنّ الاختلاف في وجهات نظر الفريقيْن واضح وبائن في بعض جوانب هذا الحكم ومسائله المتعلقة به، وتعود بعض أسباب ذلك إلى الاختلاف القائم بينهما بشأن البنت الصغيرة والولد الصغير في جملة من الأحكام ذات الصّلة بهذا الموضوع، ولا نروم هنا الخوض في تلك التفاصيل، لكنّ النقطة المهمّة في هذه المسألة هي أنّه ووفقًا للقانون المدني الإيراني المستوحى من الروايات وفتاوى كبار الفقهاء، فإنّ صحّة ذلك الزواج مرهونة بالدرجة الأولـى بمصلحة الصغير أو الصغيرة، ولا نعرف بالضبط مقدار قبول المعصومين (ع) بهذا النوع من النكاح الذي كان شائعًا آنذاك أو موافقتهم عليه، لكن لا شكّ في أنّ مثل تلك الزيجات لم تكن تَخلو من المصلحة طالما أمكن من خلالها تبرير أصل جواز الحكم. ويمكننا الاستناد في ذلك إلى الروايات التي تشير إلى عدم صلاحية هذا النوع من الـزواج، ومنها الرواية المنقولة عن الإمام الرّضا (ع) عندما أجاب عن سؤال جماعة من الناس له: إنّنا نزوّج صبياننا وهم صغار، فأجابهم الإمام (ع) قائلًا: «إذا زُوِّجوا وهم صغار لم يكادوا أن يأتلفوا»[2].

وقد يكون المراد من الولاية على الـزواج في أحيان أخـرى لزوم

= المفسدة في ذلك العقد. (انظر: محمد كاظم اليزدي، **العروة الوثقى**، ج2، ص866)، لكن، وفي الوقت نفسه فإنّ أولئك الفقهاء أوجبوا مراعاة المصلحة بما يتناسب والاحتياط ورعاية الأصلح في موارد أخرى. وفي حالات أخرى لم يجوّز هؤلاء الفقهاء تزويج البنت الصغيرة كتزويجها مثلًا لشخص ذي عيب لكنّ عيبه ذاك ليس واحدًا من العيوب التي توجب فسخ عقد النكاح. والسبب في عدم صحّة التزويج المذكور هو اعتباره مخالفًا للمصلحة. (المصدر نفسه، ص867).

(1) انظر على سبيل المثال: محسن الحكيم، **مستمسك العروة الوثقى**، ج12، ص366؛ محمد كاظم اليزدي، **العروة الوثقى**، ج2، ص864؛ محمد علي عبد الرحمن وفا، **أحكام الزواج في الشريعة الإسلامية**، ج1، ص325. وعلى الرغم من ذلك فإنّ آراء الشيعة والعامة لا تتّفق على جميع أبعاد هذا الحكم بل يوجد الكثير من الاختلافات في وجهات نظرهم الفقهية.

(2) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج14، ص72.

استئذان الأب أو الجدّ من الأب عند تزويج الباكرة، وأمّا التعبير بالولاية في بحثنا هذا فلا يعني الولاية على الصغار فهذه الولاية في الحقيقة هي تدبير الشريعة لإمكانية تدخّل الأب وعلمه بزواج البنت التي لم تتزوّج من قَبل ولم تمرّ بتجربة الزواج إطلاقًا، ولا شكّ في أنّ هذه الولاية تزيد في إحكام القرار الذي تتّخذه الفتاة الشابّة وتساعدها على مراجعة نفسها.

وتنتهي الولاية على الصغار بعد وصولهم مرحلة البلوغ الشرعيّ، ولكن في ما يتعلّق بالبنت الباكرة الرشيدة فإنّ الحصول على إذن الأب أو الجدّ للأب يُعدّ شرطًا في عقد الزواج[1]، وعندما يصبح هذا الشرط بمثابة حكم وضعيّ فإنّ العقد يُعتبر باطلًا في حال عدم الحصول على إذن الأب، ولكن إذا كان حكمًا تكليفيًّا فإنّ رعايته تصبح واجبة دون أن يكون العقد باطلًا بسبب عدم حصول إذن الأب عليه.

واستنادًا إلى هذا الفرض، فإذا أجرت الفتاة العقد بينها وبين شخص آخر وفقًا للمصلحة لكن دون حصولها على إذن والدها، فإنّ العقد المذكور يُعتبر صحيحًا ونافذًا[2]؛ وبعبارة أخرى: فإنّ قيام الأب بمَنع البنت من الزواج وفقًا للفرض المذكور يُعدّ مُخالفًا لمصلحة البنت، ومع ذلك، فقد وضع المشرّع مقدّمات وقيودًا في مثل هذه الحالات لمنع وقوع الاختلال في النظام وللحيلولة دون حدوث عواقب سلبية.

---

(1) ويرى مُعظم الفقهاء المعاصرين أنّ استئذان الأب أو الجدّ من الأب أمرٌ واجبٌ على الأحوط، انظر على سبيل المثال: روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج2، ص254، فيما رأى فقهاء آخرون استقلالية البنت في إبرام عقد زواجها وأنّ إذن والدها ليس شرطًا. وهذه المسألة تتضمّن الكثير من التفاصيل، فانظر: محمد باقر الصدر، **فلسفة وأخلاقية الزواج**، ص42.

(2) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام في شرح شرايع الإسلام**، ج29، ص173_184؛ محمد كاظم اليزدي، **العروة الوثقى**، ج2، ص865؛ محسن الحكيم، **مستمسك العروة الوثقى**، ج14، ص448.

أمّا القانون المدنيّ فقد فسّر الحالة المذكورة بالصيغة القانونية الآتية:

«يتوقّف عقد نكاح البنت الباكرة التي وصلت سنّ البلوغ، على حصولها على إذن أبيها أو جدها لأبيها، وإذا امتنع الأب أو الجدّ عن إعطاء الإذن بذلك دون وجود سبب أو مُبرّر، سقط اعتبار إذنه، وفي هذه الحالة تستطيع البنت مراجعة مكتب الزواج وتسجيل عقد زواجها بعد تقديم المعلومات الكافية عن الشخص الذي تريد تزويج نفسها له وفقًا لشروط النكاح والمهر المتّفَق عليها بينهما وبعد الحصول على إذن المحكمة المدنية الخاصّة».

وتجدر الإشارة هنا إلى أن تشريع سقوط إذن الأب أو الجدّ للأب في حال عدم تقديم أيّ منهما السبب وراء رفضهما إعطاء الإذن، يدلّ على أنّ لزوم الحصول على الإذن المذكور يتّصف بجانب الحماية وبهدف الحيلولة دون وقوع الأضرار المحتملة في المستقبل[1].

6ـ المَهْر

المَهر (أو الصِّداق) هو المال الذي تتملّكه الزوجة عند زواجها ويكون الرّجل (الزّوج) ملزمًا بدفعه إليها[2]، وهو تقليد شاع بين الكثير من الأمم في آسيا وأفريقيا[3]. وفي الشريعة الإسلامية يمكن أن يكون المَهر مالًا (نقودًا) أو عين شيء ما (كقطعة أرض أو سجّاد أو مقدار من الذهب ...إلخ). أو منفعة (كتعليم القرآن أو جزء منه)[4].

(1) للمزيد عن هذا الموضوع، انظر: فرج الله هدايت نيا، **فلسفه حقوق خانواده**، ج3، ص146ـ148.

(2) حسين صفائي وأسد الله إمامي، **حقوق خانواده**، ج1، ص166.

(3) حسين بستان، **اسلام وجامعه شناسی خانواده**، ص51.

(4) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام في شرح شرايع الإسلام**، ج31، ص3ـ4؛ ثمّة روايات أخرى عدّة تحمل هذا المضمون. انظر مثلًا: الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج15، ص2ـ3.

ولا يُحَدّد المَهر كذلك بمقدار مُعيّن أو كمية مُعيّنة، سواء من حيث القلّة أو الكثرة، وجاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَـٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴾[1]. واستنادًا إلى ذلك فإنّ اتّخاذ أيّ قرار يخصّ المَهر ومقداره يتعلّق بطَرفَيْ عقد الزواج، كما أكّدت الروايات الإسلامية على أن يكون المهر مناسبًا وبسيطًا قدر الإمكان[2].

وعلى أيّ حال، فإنّ المهر هو المال الذي تتملّكه الزوجة بشكل قاطع منذ اللحظة الأولى من الزواج ولا يُستَرَدّ بالطلاق الرّجعي أو وفاة الزّوج.

6ـ1ـ ماهية المَهر

المَهر في الحقيقة هو عبارة عن هدية[3]، وقد قال تعالى: ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَـٰتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴾[4]، ومن الضروريّ المحافظة على جوهر المهر هذا، فهو لا يُعتبر ضمانًا للحفاظ على الحياة المشتركة بل هو عنوان المحبة والصّدق، فإذا اعتُبِر الصِّداق كضمانة فإنّه في هذه الحالة سيكون معرّضًا للزيادة.

ويعود السبب في ارتفاع المهور بشكل غير طبيعيّ إلى عادات الناس وتقاليدهم واعتبار المهر ضمانة للزوجة في الوقت الذي أكّدت فيه الروايات ضرورة أن تكون المهور بسيطة وقليلة.

وسواء أكان المهر مُعجّلًا أم مؤجّلًا فإنّه يمثّل دَينًا على عاتق الزّوج، وإذا لم يُدفَع المهر حتى وفاة الزوج فإنّه يُقَدَّم في لائحة الدّفع والاستحقاق

---

(1) سورة النساء: الآية 20. ورد كذلك في بعض الروايات أنّ المهر هو ما اتّفق عليه طرفا الزواج، قلّ أو كثُر. (الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج15، ص2).

(2) المصدر نفسه، ص10 و11.

(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص169.

(4) سورة النساء: الآية 4.

عند تقسيم الإرث على الورثة شأنه في ذلك شأن أيّ دَيْن آخر، وإذا كان الزوج مفلسًا ولم يستطع تسديد ديونه بشكل كامل فإنّ صفة الزوجة تظلّ صفة الدّائِن وهكذا يُعتبر المهر ـ وفقًا للقانون ـ جزءًا من الديون المالية التي يتحمّلها الزوج.

والحقيقة أنّ المهر يُمثّل بحدّ ذاته دَينًا حاليًّا، أي أنّ تسديده ودفعه إلى الزوجة يُعدّ أمرًا ضروريًّا وفوريًّا حال مطالبتها به، إلّا إذا كان قد حُدِّدت مدّة مُعيّنة لتسديده عند إبرام عقد الزواج أو تأخير سداده والمطالبة به وفقًا لشرط موضوع، لكن لا ينبغي أن تكون الشروط المتّفَق عليها بالنسبة إلى المهور أو زمان تسديدها مُجملة أو غامضة أو غير مفهومة.

6ـ2ـ أقسام المهر

مَهر المِثل[1]

يحدد هذا المهر وفقًا للأعراف والتقاليد وأخذ حالة الزوجة ووضعها بالاعتبار. ولا شكّ في أنّ المكانة الاجتماعية والوضع المالي ومنزلة الأسرة أو العائلة والسنّ والجمال كلّها أمور من شأنها أن تشير إلى مكانة المرأة، ولهذا يتمّ تحديد مَهر المِثل وفقًا لتلك الأمور. ومهر المثل هو الذي يرجع إليه في الحالات التي لا يتمّ فيها تحديد مهر الفتاة لأيّ سبب كان (فعدم تحديد المهر في العقد الدائم لا يضرّ بصحّة العقد المذكور)، وتشير المادة 1091 من القانون المدنيّ إلى هذا الموضوع بصراحة.

مهر السنّة[2]

يُطلَق مصطلح «مَهر السُّنّة» على المهور التي عيّنها الرسول الأعظم

(1) حسين صفائي وأسد الله إمامي، **حقوق خانواده**، ج1، ص183.

(2) المصدر نفسه، ص167.

(ص) لنسائه وبناته، ويُعادل مقدار هذا المهر 500 درهم أو 50 دينارًا، وقد تحوّل ذلك في ما بعد إلى سنّة مستحبّة.

المهر المُسمّى[1]

إذا عُيِّن المهر في عقد النكاح عندئذ يُدعى بالمَهر المُسمّى، وقد أكّدت الروايات الإسلامية مهر السنّة هذا حيث حدّد الأئمة الأطهار (ع) كذلك مقداره لأزواجهم وبناتهم، وعندما كانوا يرغبون في زيادة ذلك لزوجاتهم كانوا يُسمّون ذلك بالنِّحْلَة ويقدّمونه لهنّ[2].

الأسئلة

1- بيّن الولاية على الزواج واذكر الآراء المشهورة للفقهاء في هذا الباب مع التوضيح.

2- هل عيّن الدين الإسلامي سنًّا مُحدّدة للزواج؟ ما هي العوامل والأسباب التي تؤدّي إلى ارتفاع مُعدّل سنّ الزواج؟ (يكفي أن تذكر أربعة عوامل فقط).

3- بيّن موردَيْن حول اختلاف المهر عن بقية الديون الأخرى.

4- اشرح المصطلحات الآتية: حقّ الحَبس، مَهر السنّة، مَهر المِثل، المَهر المُسمّى.

---

(1) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج15، ص5-8.

(2) المصدر نفسه.

المبحث الثالث
الزوجية

تمهيد

تبدأ العلاقة الزوجية قانونيًّا بعقد الزواج بين الزّوجيْن، وثمة آراء عدّة حول شكل هذه العلاقة من وجهة نظر علم النّفس والاجتماع والميول النسوية، ومن تلك الآراء ما هو انتقادي ومنها ما يخصّ إصلاح العلاقة الزوجية وتحسينها، وتتضمّن النصوص الإسلامية أيضًا الكثير من الأقوال حول هذه المسألة. وفي الإسلام كلٌّ من الرجل والمرأة يتحمّل مسؤولية مُعيّنة إزاء الآخر في مقام الزوج أو الزوجة، وأنّ تلك المسؤوليات تؤدّي إلى تحديد وظائف الرجل والمرأة وواجباتهما ضمن إطار العلاقة الزوجية القائمة بينهما. ومن أجل كفاية تلك الأدوار فقد اشتملت الروايات الإسلامية على عدد من المعايير الإيجابية تساعد كّلًا من الرجل والمرأة على القيام بدوره والشعور بالرضا وتسهم في تكاملهما. واستنادًا إلى ذلك، حاول الدين الإسلامي وضع نموذج مثالي وصحيح للزوجية بُغية إقامة علاقات سليمة وبنّاءة.

وفي بحوث الحقوق المدنية توجد بضعة مصطلحات تُقابل مصطلح «الزوجية أو الزواج» مثل «عَقد النّكاح» فقد ورد في المادة 1102 من القانون المدنيّ الإيرانيّ ما يأتي: «يتمّ بناء العلاقة الزوجية بين الطرفيْن وتُقام على

أساسها الحقوق والتكاليف الخاصة بالزّوجيْن مقابل بعضهما بمُجرّد انعقاد النكاح بينهما بالشكل الصحيح».

وينقسم الزواج إلى نوعيْن اثنيْن: الزواج الدائم والزواج المؤقّت؛ فأمّا النوع الأوّل فيشير إلى العلاقة الزوجية غير المحدودة بين كلّ من الرّجل والمرأة، وأغلب الزيجات تكون من هذا النوع حيث لا يتمّ فيها تحديد المدة أو الوقت الخاصّ بهذه العلاقة؛ وأمّا الزواج المؤقّت فهو عقد زواج يُبرَم بين الرجل والمرأة لمُدّة أو فترة مُعيّنة. هذا، وتوجد بعض الفروق والاختلافات بين كلا العقديْن من حيث الأركان والشروط، كما وتختلف أدوار الأزواج وتكاليفهم إلى حدّ ما في كلّ واحد من ذينك العقديْن.

وفي هذا البحث سنتحدّث عن الزوجية وفقًا لعقد الزواج الدّائم، وقد طرح كثير من الآراء بشأن الزواج حيث سنستعرض تلك الآراء بإيجاز قبل الخوض في النظرة الإسلامية إزاء تلك العلاقة.

1ـ الآراء

1ـ1ـ من علم النّفس

يتمّ في إطار هذا النوع من الآراء تحليل العلاقات المعيارية بين الأزواج في ظلّ الفروق الموجودة بين كلّ من الرجل والمرأة، كما وتُحَدَّد التقنيات الخاصة بنجاح العلاقة الزوجية والتوصيات الخاصة بالسلوك في إطار هذه الآراء وفقًا لنقاط الاختلاف والاشتراك المعرفية والعاطفية والسلوكية. وأمّا الهدف الرئيس من بيان الاختلافات كذلك فيتمثّل في القدرة على الإدراك والفهم المتبادل والوصول إلى أعلى نسبة من التفاهم والانسجام[1]. ومن خلال هذه النظرة النّفسية يوجد بعض

---

(1) انظر على سبيل المثال: جون كري، زن، مرد، ارتباط، ترجمة: مهدي قراچه داغي، ص16ـ 23، و28. حاول مؤلّف هذا الكتاب وضع فهرست مفصّل يبيّن الاختلافات بين الرجال =

الفروق بين الرّجل والمرأة، وهي فروق لا يمكن اعتبارها جيّدة ولا سيّئة، إنّما مختلفة[1]، ويرى علماء النّفس أن تلك الفروق ينبغي أن تصبح مدعاة للعلاقة الزوجية المثالية، كما تؤكّد هذه النظرة كون العلاقة الزوجية تمثّل بالنسبة إلى الرجال والنساء معًا علاقة متشابهة ومتساوية من حيث القيمة ومختلفة من حيث الأسلوب.

1ـ2ـ من علم الاجتماع

قيّم علماء الاجتماع في العصر الحديث العلاقة بين الأزواج وحللوها من جوانب عدّة، فمنهم مَن صوّرها بشكل مثاليّ حيث قدّمت فئة منهم أنموذجًا مثاليًا للأسرة وشكلًا خاصًا من العلاقة بين الأزواج واعتبار ذلك الشكل الأفضل والمطلوب للعلاقة الزوجية على الإطلاق. ويصوّر هذا النموذج الذي أكّده كذلك تالكوت بوسونز (Talcott Porsons) الزوجية بين الرّجل كمُعيل والمرأة كربّة بَيت[2].

وثمة مجموعة أخرى من علماء الاجتماع انتقدت العلاقة الزوجية في الأسَر التقليدية (وخاصة العلماء المتأثّرين بالمدرسة النسوية)، حيث يعتقد هؤلاء أنّه لا مناص من الإذعان للتغييرات الحاصلة في عصر الحداثة، وأنّ لتلك التغييرات تأثيراتها الحقيقية على بنية الأسرة وخاصة العلاقة بين الأزواج. ويرى بعض هؤلاء كذلك أنّه لا وجود في الحياة المعاصرة الحديثة لأيّ التزامات خارجية تُجبر الأفراد على الزواج كما كان يحدث

= والنساء. انظر كذلك: سيمون بارون كوهين، **زن چيست؟ مرد كيست؟**، ترجمة: گيسو ناصري، ص233. ويتضمّن هذا الكتاب أيضًا فهرستًا للفروق والاختلافات القائمة بين الرجل والمرأة والمؤثّرة في طريق العلاقة الزوجية وإحكام الهيكل الأسري.

(1) ألن وباربارا بيس، **چرا مردان به حرف زنان گوش نمى دهند وچرا زنان زياد حرف مي زنند وبد پارك مي كنند؟**، ترجمة: محسن جده دوست وآذر محمودي، ص29.

(2) انظر: بيتر هاميلتون، **تالكوت بورسونز**، ترجمة: أحمد تديّن، ص120ـ122.

في المجتمعات التقليدية، ومن تلك الالتزامات رغبة الوالدين وإرادتهما والحالة الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية وما شابه ذلك؛ فإذا كانت تلك المجتمعات دينية فإنّها غالبًا ما تركّز على الخاصيّات السلوكية والدينية لدى الطرفيْن بشكل مؤكّد. وكما مرّ بنا آنفًا فإنّ الحافز الرئيس للزواج في المجتمعات المتحضّرة في الوقت الراهن هو العشق الرومنطيقي والخيالي، وعليه، فإنّ الزواج في مثل هذه الحالة يبدأ بشكل علاقة حرّة قبل كلّ شيء، ويكون السبب في ظهوره واستمراره هو الإحساس بالرّضا العاطفيّ، وهو الرّضا الذي ينجم عن العيش في مكان واحد وبالقرب من الزوج، وفي إطار هذه العلاقة فإنّ الأبناء كذلك ليس لهم أيّ تأثير يُذكَر في المحافظة على تلك العلاقة أو حمايتها من الزوال.

ومن خلال هذه النظرة أيضًا فقد رُكِّز على بعض النقاط المهمّة كالمساواة المتصاعدة بين كلّ من الرجل والمرأة ودخول هذه الأخيرة إلى مُعترك العمل والتغيّر في السلوك الجنسيّ والتوقّعات واختلاف العلاقة بين البيت ومكان العمل، واعتبار ذلك كلّه مؤثّرًا بشكل كبير في العلاقة الزوجية[1]. ويعتقد أصحاب هذه الرؤية كذلك أنّ الرجال والنساء متساوون في المسؤوليات إزاء بعضهم وأنّ حاجاتهم واحدة ومتماثلة، ولهذا، فإنّ عليهم جميعًا القبول بأدوارهم وواجباتهم المتساوية في إطار تقسيم المسؤوليات والحقوق المتبادلة، وأمّا توقّعات الأزواج من بعضهم والمبنية على أساس أنّه لا يوجد سوى القليل جدًّا من الاختلاف بين الرجل والمرأة، فمن شأنها أن تُحدث تغييرًا كبيرًا في العلاقة الزوجية.

وقد أضحت مسألة اختيار الشريك في المجتمعات الصناعية بشكل

---

(1) أنطوني غيدنز، راه سوم: بازسازى سوسيال دموكراسى، ترجمة: منوتشهر صبوري كاشاني، ص101.

اختيار بحث بدلًا من كونه نوعًا من الضرورة[1]، وأصبح الحبّ والإشباع الجنسيّ والمتعة والراحة هي الأهداف والرغبات الأساسية للأزواج عمومًا في العصر الحديث، وبذلك فَقَدَ الزواج القانوني ضرورته الحيوية لتحقيق العلاقة الزوجية في بعض البلدان المتقدّمة من خلال إضعاف عنصر الالتزام والتعهّد، وفي المقابل حصلت العلاقة الزوجية بين المِثليين على الشرعية التي كانت تتمنّاها وتنامَت بين الطبقات الاجتماعية في تلك البلدان.

1ـ3ـ النظرة النسوية

على الرغم من أنّ معرفة التحليل النسويّ للعلاقة الزوجية مرهونة بتوضيح مختلف الاتّجاهات والميول في تلك العلاقة بشكل دقيق، إلّا أنّه يمكننا القول بوجود نظرة نقدية مشتركة بين جميع الآراء النسوية. فمن وجهة نظر الكثير من النسويين كان الزواج ـسواء بشكله الشائع والمعروف (المتمثّل بالأسرة التقليدية التي تضمّ رجلًا مُعيلًا وامرأة كربّة بيت) أو بشكله الذي كان موجودًا قبل العقد الخامس من القرن العشرين (حيث كانت المرأة داخل الأسرة الصغيرة تشتغل وتمارس مختلف الأعمال وربما كان لديها طفل أو طفلان كذلك)ـ مريحًا بالنسبة إلى الرجال بينما كان يمثّل مشكلة متعاظمة للنساء بشكل عامّ[2].

ويرى أولئك كذلك أنّ الأزواج لا يقدّمون تعهّدات متماثلة لبعضهم فالمرأة مثلًا وفي مقابل أداء واجباتها كزوجة وأمّ وربّة بيت، لا تتمتّع سوى بالحماية والإدارة الاقتصاديتيْن من قِبَل الرجل. وتجدر الإشارة إلى أنّ أتباع هذه النظرة يعتقدون بأنّ الحماية المذكورة والإنفاق المُشار إليه أيضًا هما

(1) باتريك نولان وغرهارد لنسكي، جامعه هاى انساني، ترجمة: ناصر موفقيان، ص455.

(2) انظر: كارولين كراكليا، فمنيسم در آمريكا تا سال 2003، ج2؛ كارولين كراكليا، آرامش در خانه، ترجمة وتلخيص: معصومه محمدي، ص74؛ انظر أيضًا: جورج ريتزر، نظريه هاى جامعه شناسى در دوران معاصر، ترجمة: محسن ثلاثي، ص475ـ476.

أساس ظهور المشاكل الكبيرة داخل الأسرة، وأنّ تلك الحماية هي في الحقيقة حظر عامّ قائم على أساس اعتبار المرأة مخلوقًا ضعيفًا؛ أمّا النفقة التي يدفعها الرّجل فهي الأخرى ليست بمعنى الخدمة بل هي حالة لا مفرّ منها لاعتماد المرأة على الرّجل. وتشير النظرية النسوية المذكورة كذلك إلى أنّ اعتماد المرأة وحاجتها من الناحية المالية هما السبب الرئيس في مواجهتها لأهمّ المشاكل الصغيرة والكبيرة داخل البيت والمجتمع على حدّ سواء.

وفي هذه الأثناء نلاحظ أنّ النسوية الرّاديكالية قد اتّخذت موقفًا أكثر تطرّفًا إزاء العلاقة الزوجية حيث يبرز هذا الموقف عَبر محاربتها الزواج أو مخالفة الزيجات الرسمية على نحو خاصّ، والتشجيع على إقامة العلاقات الحرّة ومنح العلاقة الجنسية وتنوّعها الأصالة المطلوبة والسّعي إلى الفصل بين العلاقة الغريزية ومسألة الأمومة، وبالتالي المطالبة بجميع أنواع المساواة، الأمر الذي أدّى إلى إضعاف مكانة العلاقة الزوجية ومنزلتها المعهودة.

وبناءً على ما قيل حتى الآن تتلخّص المبادئ الخاصة بالعلاقة الزوجية وفقًا للنظرة النسوية بما يأتي[1]:

1 ـ قطع كلّ أنواع العلاقات والتّبعية والإحساس بالحاجة، وخاصة تبعية المرأة للرجل.

2ـ تفضيل الحقوق الفردية على هوية الأسرة أو المسائل المتعلقة بالأمومة.

---

(1) ظهرت ثورة جنسية عارمة خلال الستينيات من القرن الماضي ساهمت خلالها التيارات والحركات النسوية الراديكالية بمجموعها في التسريع بظهور أحداث راديكالية أخرى خاصة في العقد المذكور. ولمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع (انظر: آلن ر. كلاين، عريان كردن فمينيسم، ترجمة: طاهرة توكلي، ص85ـ89).

3ـ حرية العمل والاشتغال خاصّة ما يتعلّق منها بواجبات الزوجية، أمّا مقولة التمكين فلا معنى لها بتاتًا في هذه النظرية.

4ـ تغيير المعيار المتعلّق بقيمومية الرجل على المرأة، حيث ترى هذه النظرية أنّ الرجل ليس له أيّ قيمومية على المرأة وهو ملزمٌ بالمشاركة معها في جميع المسائل العائلية والحياتية المختلفة وهذا ما ينبغي له فعله، وعليه، فإنّ الرجال لا يتحمّلون أيّ مسؤولية اقتصادية مهمّة تُذكَر إزاء الأسرة، وبالتالي نَفي مفهوم (الأبوّة) داخل الأسرة.

1ـ4ـ مكانة الزوجية في الثقافة الإسلامية

حثّ الدين الإسلاميّ كلًّا من الرّجل والمرأة على الإيمان والعمل والصالح من أجل الوصول إلى حياة طاهرة وسعيدة، قال تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾[1].

ويُعتبر قانون الزوجية ـكما ذكرنا سابقًاـ مبدأً عامًّا في نظام الطبيعة ويُمثّل الأزواج فيه عونًا لبعضهم بهدف الوصول إلى غاية الوجود؛ وأمّا النصوص الدينية في الإسلام فقد أولت من ناحيتها مكانة الزوجية اهتمامًا كبيرًا واستثنائيًّا وعدّدت لها الكثير من الفضائل والمحاسن وهو ما سنشير إليه بشكل موجز.

بيّن القرآن الكريم أنّ الزواج يُمثّل آية من آيات الله (عَزّ وَجَلّ): ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[2].

(1) سورة النحل: الآية 97.

(2) سورة الروم: الآية 21.

ومن خلال هذه النظرة، نلاحظ أنّ علاقة المرأة بالرجل من شأنها أن تقدّم للرجل منافع وفوائد جمّة وفي ذلك يقول العلامة الطباطبائي: «فانظر إلى عجيب بيان الآيتين حيث وصف الإنسان (وهو الرجل بقرينة المقابلة) بالانتشار وهو السعي في طلب المعاش...لكنّ الله سبحانه خلق النساء وجهّزهنّ بما يُوجب أن يسكن إليهن الرّجال وجعل بينهم مودة ورحمة فاجتذبن الرجال بالجمال والدلال والمودة والرحمة، فالنساء هنّ الرّكن الأول والعامل الجوهري للاجتماع الإنساني»[1]. وهكذا، فإنّه يكفي من فضائل الزوجة أنّها قادرة على إيجاد السكينة والأنس على وجه البسيطة واستثمار الثروة في مجال توفير الأمن والرفاهية للأسرة بأكملها.

وقد اعتبرت الروايات الإسلامية أنّ فضيلة حُسن التبعُّل تُعادل فضيلة الجهاد في سبيل الله[2]. ومن ناحية أخرى، فقد أوصت تلك الروايات أيضًا الرّجال بضرورة الحفاظ على عُرى الزوجية وتثبيت أركانها، ومن ذلك قول رسول الله (ص): «مَن أَحَبَّ أن يَلقى اللهَ طاهِرًا مُطَهّرًا فَلْيلقَهُ بِزَوْجَة»[3].

1-5- الإسلام يفصل بين الأدوار في الحياة الأُسرية

بالنظر إلى التعاليم الإسلامية فإنّ الحياة الأُسرية تؤدّي نوعين من الأدوار في آن واحدٍ: النوع الأوّل ويشمل الأدوار والمسؤوليات العامّة والنوع الثاني يتضمّن الأدوار والمسؤوليات الخاصّة. ومن أمثلة النوع الأوّل من المسؤوليات إيجاد الاستقرار والأمن داخل الأسرة وتوسيع العلاقات العاطفية (المودّة والرّحمة) والمشاركة في المساعي الخاصة بالحياة والمعاشرة الطيّبة والحسنة، وهذه المسؤوليات تتّصف بالمشاركة والعمومية، أي أنّ كلًّا من الرجل والمرأة يمتلكان أدوارًا مشتركة ومتبادلة

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص216.

(2) الكليني، **الكافي**، ج5، ص597، ح4.

(3) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج20، ص18.

في هذا النوع من المسؤوليات، وعلى الرغم من هذا فإنّ للرجل والمرأة أدوارًا أخرى مختلفة في الحياة الأسرية وهي أدوار تخصّ كلًا منهما على حِدة حيث ينجم عن ذلك تقسيم العمل بينهما. ومن الوثائق التي تدلّ على ضرورة تقسيم العمل داخل الأسرة وفقًا للجنس، رواية منقولة عن الإمام الصّادق عن أبيه (ع) أنّه قال:

«تقاضى عليّ وفاطمة (ع) إلى رسول الله (ص) في الخدمة، فقضى على فاطمة (ع) بخدمة ما دون الباب وقضى على عليّ (ع) بما خلفه. قال: فقالت فاطمة (ع): فلا يَعلم ما داخَلَني من السّرور إلّا الله بإكفائي رسول الله (ص) تحمّل رقاب الرّجال»[1].

2ـ الملامح الإيجابية للزواج في النصوص الدينية

يتناول بعض التعاليم الإسلامية الملامح الإيجابية للحياة الزوجية بينما يبحث جزء آخر منها الأوجه السلبية في المجال نفسه. وفي الوقت الذي يُعتبر فيه التعرّف إلى الملامح الإيجابية حافزًا للأزواج في دعم أدوارهم فإنّ من شأن نظيراتها السلبية ومعرفتها أن تلعب دور المانع، ومنها ما يتعلّق بالرّجل وأخرى تخصّ المرأة:

الدّعم العاطفي: يُمثّل الدّعم العاطفي أعلى درجات العلاقة العاطفية في حياة الأزواج المشتركة لأنّ القرآن الكريم يشير إلى أنّ من أهداف تشكيل الأسرة المودة والرّحمة[2]، وقد بيّنت الروايات الإسلامية أنّ المرأة اللائقة هي المرأة التي تقف إلى جانب زوجها وتدعمه وتهوّن عليه مصاعب الزّمن[3] وتخفّف عن كاهله وتتعاطف معه وتواسيه في محنته. ورُويَ أنّ

(1) محمّد دشتي، نهج الحياة، فرهنگ سخنان حضرت فاطمة (ع)، ص140.

(2) سورة الروم: الآية 21.

(3) الطبرسي، مكارم الأخلاق، ص199.

رجلًا جاء إلى رسول الله (ص) فقال: إنّ لي زوجة إذا دخلتُ تَلَقّتْني وإذا خرجتُ شيّعتني وإذا رأتني مهمومًا قالت: ما يهمّك! إن كنتَ تهتمّ لرزقكَ فقد تكفّل به غيرُك وإن كنتَ تهتمّ بأمر آخرتك فزادَك الله همًّا. فقال رسول الله (ص): «بَشِّرْها بالجنّة وقُل لها: إنّكِ عامِلة من عُمّال الله ولكِ في كلّ يومٍ أجرُ سَبعين شهيدًا»[1].

وورد في الروايات أيضًا أنّ أحسن النّساء أكثرهنّ عاطفة[2] ومحبّة وأصبحهنّ وَجهًا[3]، ولم تغفل تلك الروايات عن ذكر خصلة شريفة أخرى للزوجات وهي قبولهنّ للعُذر وعفوهنّ عند المقدرة[4]. وللرجال كذلك نصيب في هذا الأمر ومسؤولية مهمّة تقع على عاتقهم تتمثّل في إدراكهم أنّ النساء وفي الكثير من الحالات ينظرن بمنظار العاطفة والمشاعر ويزنّ الأمور بالميزان نفسه، وإذا أردن أن يعلمن مقدار حبّ أزواجهنّ لهنّ ومدى تعلّقهم بهنّ فإنّهنّ يَقِسن ذلك بعدد عبارات العشق وجُمَل الحبّ التي يُسمعها أولئك لهنّ. وبالنظر إلى هذه الحقيقة فقد قال رسول الله (ص) في حديث مشهور له: «قَوْلُ الرّجلِ لِلمَرأةِ: إنّي أُحِبّكِ لا يَذْهَب مِن قَلْبِها أبَدًا»[5].

إيجاد الجوّ الجنسيّ الهادئ: لا شكّ في أنّ إشباع الحاجة الجنسية وإرضاء هذه الغريزة الطبيعية له مكانته الخاصّة لأنّ من شأن ذلك أن يُضفي الهدوء والسكينة على الأزواج ونفسيّاتهم ويشمل ذلك الراحة والسكينة والنشاط الروحي والنّفسيّ والجسديّ؛ وعليه، وخلافًا لِما تعتقده بعض

---

(1) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج14، ص17.

(2) قال أمير المؤمنين علي (ع): «خَيرُ نسائِكم الخَمْس: الهيّنة اللّيّنة المُؤاتية...». (المصدر نفسه، ص15).

(3) قال رسول الله (ص): «أفضلُ نِساء أُمّتي أصْبَحهنّ وَجْهًا وَأقَلّهنّ مَهْرًا». (المصدر نفسه، ص16).

(4) المصدر نفسه، ص18.

(5) المصدر نفسه، ص10.

النسوة أو حتى بعض الرّجال أحيانًا ممّن لا يُعيرون أيّ أهمية للعلاقات الزوجية، فإنّه لا بدّ من الإشارة إلى حقيقة مفادها أنّ نجاح الزّوجيْن في إشباع رغباتهما الجنسية من شأنه أن يُقلّل من نسبة المشاكل التي ليس لها أيّ مُبرّر، كما إنّ ذلك سيؤدّي إلى تقليص حجم المسائل الثانوية وغير الضرورية في حياتهما الزوجية، فضلًا عن خلق وإيجاد الرّضا العامّ في الحياة المشتركة.

وبالنظر إلى الفرق بين نسبة الرغبة الجنسية أو الهياج الجنسيّ لدى المرأة وبين ما هو موجود لدى الرّجل فإنّ حاجة كلّ منهما إلى ذلك تختلف أيضًا عن حاجة الآخر[1]. وهنا، ينبغي للرّجال معرفة الحاجات الجنسية لدى نسائهم والاكتفاء بالعلاقة الزوجية المُفردة. وفي هذا المجال علينا أن نعلم أنّ النساء عمومًا يحتجنَ إلى محرّك أو حافز عاطفيّ إضافيّ إلى جانب اختلافهنّ من الناحية الجسمية مع الرجال، وقد يؤدّي هذا الاختلاف في بعض الأحيان إلى عدم إدراك كلّ من الرّجل والمرأة لاحتياجات الآخر وبالتالي ينظران إلى علاقتهما الزوجية من منظار حاجة كلّ منهما دون الآخر. ولذلك يتوجّب هنا على كلّ من الزوج والزوجة فَهم طبيعة المسائل والخاصيّات التي يتّصف بها كلّ منهما والمشاركة في علاقتهما معًا. ولا بدّ للنساء من أن ينتبهن إلى هذه المسألة بشكل خاصّ وذلك لأنّ الشريعة الإسلامية اعتبرت التمكين أحد الواجبات المهمّة والمسؤوليات الكبيرة التي تقع على عاتقهنّ، ومن ناحية أخرى فقد أوصت الروايات الإسلامية الرجال بالقيام بالمقدّمات الكافية والتامّة في علاقتهم مع أزواجهم والأخذ بالاعتبار الحاجة العاطفية لديهنّ[2]. وينبغي الالتفات إلى أنّ دقّة الأزواج في مسألة الحياة الزوجية لا تعني التركيز أو الاهتمام بالمسائل الغريزية والشهوانية فقط بل إنّ من شأن العلاقة المُرضية بين كلّ منهما أن:

---

(1) توني غرنت، زن بودن، ترجمة: فروزان گنجي زاده، ص139_140.

(2) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج14، ص82_83.

أ- تُشعِر الطرفين بالرّضا في حياتهما والاكتفاء بشريكه عمّن سواه.

ب- تحفظ سلامتهما وراحتهما النفسية والجسدية والعضوية بشكل كامل.

ج- تضمن عفّة الزّوجيْن وطهارتهما وبالتالي انتشار العفاف بشكل عامّ.

المحافظة على أموال الزّوج: أشار القرآن الكريم إلى أنّ من صفات النساء الصالحات المحافظة على أموال أزواجهنّ وممتلكاتهم، وقد أكّد بعض المُفسّرين أنّ كلمة «حافظات» الواردة في الآية الشريفة 34 من سورة النساء يُراد بها النساء اللاتي يحافظن على أموال أزواجهنّ في غيابهم[1]، وتكرّر هذا المعنى كذلك في الكثير من الروايات، ومن ذلك ما ورد عن الإمام الصّادق (ع) قوله: «خَيرُ نسائكم الطيّبة الرّيح، الطيّبة الطّبيخ، التي إذا أنْفَقَتْ أنفَقَتْ بِمَعروف، وإنْ أمْسَكَت أمْسَكَت بَمَعروف»[2]، وهذا هو مصداق أمانتهنّ ومحافظتهنّ على أموال أزواجهنّ.

القناعة: يمكن إيجاز تطبيقات القناعة في الحياة المشتركة وعلاقات الزوجيْن مع بعضهما بالنقاط الآتية:

أ- فصل التوقّعات المعقولة والمنطقية عن المطالبات الواهية وغير الضرورية.

ب- تقليل التوقّعات من الزوج وتقليصها.

ج- تجنّب مقارنة الزوج ووضعه مع أوضاع الآخرين من ناحية المظهر (أي: ملامح الجمال) والناحية المادية والاقتصادية.

---

(1) انظر مثلًا: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص344.

(2) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج14، ص15.

الوقاية الجنسية في مقابل الغرباء: يُعتبر الـزواج نوعًا من الالتزام الكامل إزاء الكثير من جوانب الحياة ولا سيّما في ما يتعلّق بالتصرّفات والسلوك الجنسيّ، ويشمل الالتزام المذكور إشباع حاجة الزوج ورغباته الجنسية والابتعاد عن التفكير في إيجاد علاقات جنسية مع الآخرين غير الزوج إذ إنّ أيّ مغامرة أو محاولة للمخاطرة بالعفاف الجنسيّ قد تؤدّي إلى تعريض السلامة الأخلاقية للحياة المشتركة إلى تهديدات وأخطار لا يمكن التنبّؤ بعواقبها. وبهذا الخصوص فقد أكّد القرآن الكريم أنّ كلًّا من الزوج والزوجة يمثّلان اللباس الذي يُغطي الآخر[1]، كما أوصى الرّسول الأعظم (ص) الأزواج قائلًا: «إنّ خَيرَ نِسائِكم الوَلود الوَدود العَفيفة العَزيزة في أهلها الذّليلة مع بَعْلها، المتبَرّجة مَع زَوْجها»[2]، وقال (ص) أيضًا: «خَير نسائِكم الطيّبة الرّيح»[3]، كما أوصى (ص) الرجال كذلك بالحفاظ على عفّتهم والاهتمام باحتياجات زوجاتهم الجنسية، وأمرهم بغضّ النظر عن نساء الآخرين حتى يغضّ أولئك نظرهم عن نسائهم[4].

الإنفاق والتوسعة: لا شكّ في أنّ تقدير الحاجات المعيشية بدقّة وتجنّب الإسراف والتبذير هما مسؤولية كلّ إنسان على العموم، وقد أوصي الأزواج باتّباع منهج الكرم والجود مع زوجاتهم وأولادهم بعد إبرام عقد النكاح، لكنّ ذلك بالطّبع مرهون بقدرة الرجل المالية، إلّا أنّ سَعيه ومثابرته على توسيع مجالات رزقه في سبيل توفير الرفاهية لأسرته يُعتبر عند الله بمثابة جهاد في سبيله[5].

---

(1) ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ (سورة البقرة: الآية 187).

(2) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج14، ص4.

(3) المصدر نفسه، ص349.

(4) المصدر نفسه، ج20، ص16.

(5) «الْكَادُّ عَلى عِيَالِهِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّه» (الكليني، الكافي، ج9، ص566).

ومن ناحية أخرى تقع على النساء مسؤولية المحافظة على أموال أزواجهنّ وحمايتها، ومن أمثلة تلك الحماية تنظيم نفقات البيت وتجنّب الإسراف والتبذير والامتناع عن صرف المال في غير محلّه ودون ضرورة. وبما أنّ الرجال في العادة هم الذين يؤمّنون نفقات البيت واحتياجاته فيما تُعتبر النساء مُستهلكات في أغلب الأحيان فإنّ التوصيات المذكورة تشمل الرجال والنساء على حدّ سواء.

إدارة شؤون المنزل: من المعروف أنّ مسؤولية إدارة أعمال البيت وتنظيم شؤون المنزل ـ وهي عملية شاقّة كما نعلم ـ تقع على عاتق المرأة (الزوجة)، وللنشاطات والأعمال التي تؤدّيها المرأة داخل البيت أهمية كبيرة من مختلف النواحي والجهات. وفي ما يأتي بعض النتائج المتمخّضة عن إدارة المرأة لشؤون البيت وأعماله، والتي تهمّ أعضاء الأسرة جميعًا:

أ ـ تقوية العلاقة وتعزيزها في ما بين أعضاء الأسرة والبيت، وبالتالي جذبهم نحو الوالديْن.

ب ـ الاقتصاد في النفقة؛ لأنّ قِيَم أغلب الأشياء التي يتمّ إنتاجها داخل البيت (مثل الطعام والألبسة والخدمات الأخرى) مُعرّضة إلى الزيادة والارتفاع كما إنّ كُلفة توفيرها وشرائها من السوق تكون عالية.

ج ـ المحافظة على سلامة الأسرة وأعضائها.

د ـ ازدياد النشاطات والفعاليات الاقتصادية داخل البيت بسبب النظام والنظافة اللذيْن يتمتّع بهما.

هـ ـ ازدياد شعور أعضاء الاسرة وإحساسهم بالأمان وخاصة منهم الزوج واطمئنانه إلى زوجته لأنّها مديرة قديرة لشؤون المنزل.

وكان أمير المؤمنين عليّ (ع) يتحدّث للآخرين دائمًا عن الجهود التي كانت تبذلها زوجه الطاهرة سيّدة نساء العالمين (ع) في إدارة المنزل وتنظيم

أموره وشؤونه، فضلًا عن تذكيره (ع) بالمشاقّ والصعوبات التي تكتنف هذه العملية والأعمال المنزلية[1].

وإلى جانب حقّ الزوجة في المطالبة بأجر ما إزاء ما تقوم به من أعمال داخل المنزل[2]، فقد أشارت الروايات الإسلامية إلى عِظَم الأجر والثواب اللذيْن تحصل عليهما الزوجة وربّة البيت بسبب قيامها بذلك، ولا شكّ في أنّ هذا الكلام يعني عدم التقليل من شأن الأعمال المنزلية ويحول دون استهانة بعض بتلك الأعمال التي تقوم بها الزوجة أو تحقيرها. فعلى سبيل المثال، فإنّ للزوجة أجرًا وثوابًا كبيريْن لِما تقوم به من صغار الأعمال في البيت وكبارها وإن كان ذلك مجرّد تغيير موضع شيء ما داخله من مكان إلى آخر[3]، كما إنّ لعملية التنظيف والنظام وترتيب شؤون المنزل قيمة وأهمية دينيّتيْن كبيرتيْن[4]؛ وأمّا مساهمة الأزواج ومشاركتهم في الأعمال المنزلية فهي من الناحية الدينية لها أجر وثواب كبيران فضلًا عن أنّ ذلك يمثّل نوعًا من التعاضد مع الزوجات. وقد مَدحت الروايات هذا التعاون من جانب الزوج بشكل استثنائيّ وعادلته بعبادة سنة وأجر الأنبياء الصّابرين مثل سيّدنا داود (ع) وسيّدنا يعقوب (ع) وسيّدنا عيسى (ع)[5].

دفاع الأزواج بعضهم عن بعض في المسائل المعنوية: من المعلوم أنّ

---

(1) عبد الله البحراني الأصفهانيّ، **عوالم العلوم والمعارف والأحوال من الآيات والأخبار والأقوال**، ج11، ص346_347.

(2) محمد حسن بني هاشمي خميني، **توضيح المسائل مراجع**، ج2، ص407.

(3) عن أبي عبد الله (ع) أنّ رسول الله (ص) قال: «أيّما امرأةٌ رَفَعتْ مِن بَيتِ زَوجها شَيئًا مِن مَوضع إلى مَوضع تُريد به صَلاحًا نَظَر الله عزّ وجَلّ إليها، ومَن نَظَر الله إليه لَم يُعَذّبه» (العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج101، ص106، ثواب النساء في خدمة الأزواج وتربية الأولاد والحمل والولادة).

(4) محمد محمدي ري شهري، **منتخب ميزان الحكمة**، ج2، ص1002؛ **نهج البلاغة**، الكتاب رقم (47).

(5) المصدر نفسه، ص132.

تصرّف الأزواج وسلوكهم مع بعضهم يستند إلى نظرتهم وآرائهم المعنوية، وعليه، فإنّ تأكيد ضرورة اختيار الشريك وفقًا للنظرة الإلهية والدينية والمعنوية من شأنه أن يخلق الأرضية المناسبة لتبلور التصرّفات الدّاعمة للزوجيْن فضلًا عن كون ذلك يُعدّ سببًا للتطور والتعالي الروحي والمعنويّ بعد الزواج. وهنا نشير إلى رواية منقولة عن النبيّ الأعظم (ص) جاء فيها أنّ رسول الله (ص) زارَ يومًا بَيت عليٍّ وفاطمة (ع) بعد زواجهما بيوم واحد، فسأل (ص) عليًّا (ع) قائلًا: «كيفَ رأيْتَ زَوْجَـكَ؟» فأجاب الإمام علي (ع): «نِعمَ العَونِ على طاعَة الله»، ثمّ طرحَ النبيّ (ص) السؤال نفسه على سيّدة نساء العالَمين فأجابت (ع): «يا أبَه! خَيرَ زَوجٍ»[1].

3ـ النموذج الدينيّ للزواج

عندما نطالع السيرة العطرة والطاهرة للإمام علي (ع) والزهراء (ع) خاصّة في ما يتعلّق بالمسائل الزوجية نلاحظ نموذجًا دينيًّا مثاليًّا للعلاقة الزوجية يضمّ جميع النماذج المثالية الأخرى المتوقّعة من عنوان (الزوجية) حيث يشتمل على الكثير من المهارات الكلامية والسلوكية المهمّة والضرورية باعتبار أنّ العلاقة والارتباط هما أساس جوهر الزوجية، ولذلك، فقد ضمّ النموذج المذكور كلّ ما من شأنه أن يقوّي تلك العلاقة بين الرجل والمرأة، وفي الوقت نفسه خلوّه من كلّ ما شيء يمكن أن يضرّ بتلك العلاقة أو يصيبها بالخَلل.

ولا شكّ في أنّ الدور الذي تلعبه المهارات الكلامية مهمّ للغاية في هذا المجال؛ إذ ينبغي للحديث الذي يدور بين الأزواج أن يساهم في إغناء جوّ الأنس والألفة بينهم، وإذا دَعت الحاجة فلا بدّ من أن تكون عملية المشاورة بينهم عقلانية وفي وقتها المناسب ومستندة إلى البُعد العاطفيّ الكبير لديهم، كما إنّ حديثهم وكلامهم خلال المشاجرة والغضب ينبغي

---

(1) محمّد دشتي، نهج الحياة، فرهنگ سخنان حضرت فاطمة (ع)، ص31.

أن يكون مصحوبًا بأقلّ نسبة ممكنة من الضّرر لبعضهم بعضًا. فالسكوت والتأنّي في الوقت المناسب يُعدّان من المهارات التي تتضمّنها العلاقة الحميمة، وهذا ضروريّ بالأخصّ للنساء دون الرّجال. ومن ناحية أخرى، فإنّ معرفة الزّوج والزوجة المواضيع التي يحبّذها كلّ طرف تفيد في تعزيز الحديث وحُسنه بين الأزواج؛ إذ قد يخيّم السكوت القاتل في بعض الأحيان على الزوج وزوجته وهو ما قد يهدّد علاقتهما العاطفية بالأخطار والأضرار غير المتوقّعة، وربما كان سبب ذلك السكوت هو إفراط المرأة أو الرجل وغلوّهما في تقليل الكلام، أو محاولة من أحدهما تذكير الآخر بعيوبه، أو عدم وجود مواضيع شيّقة يمكن أن يشترك الزوجان في مناقشتها أو التحدّث بشأنها.

وأمّا المهارات الخاصة بالعلاقة الجسدية ـ كالعناق والتّربيت وقضاء بعض الوقت مع الشريك ـ فلا تخلو هي الأخرى الأهميّة وفي هذه الحالة يتجلّى قول الله (عَزّ وَجَلّ) عن الزّوجيْن: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾[1] وهذا يعني أنّ على كلّ منهما أن يستر عيوب صاحبه؛ بل ويساعده ويعينه على إزالة أيّ عيوب قد تكون موجودة فيه ورفعها، فضلًا عن إشباع رغباته الغريزية والجنسية.

ويُمثّل التقدير (الاعتراف بالجميل) والمحبّة والتمكين ثلاثة مبادئ أخلاقية وعملية تبلغ الغاية في الأهمية[2]؛ إذ من شأنها أن تدعم العلاقة الزوجية بشكل فعّال خاصة إذا كان ذلك من جانب النساء، ولا بدّ للمبادئ المذكورة من أن تتجلّى بشكل واضح على مستوى القول والفعل معًا لكي تضع تأثيراتها الواضحة على العلاقة الزوجية.

---

(1) سورة البقرة: الآية 187.

(2) وللمؤلّفين الغربيين في هذا المجال كذلك آراء ونقاط مهمّة (انظر مثلًا: لارا شلسينغر، قدرت زن، ترجمة: دنيس آزيري).

وإلى جانب معرفة الواجبات القانونية فإنّ التطبيق الأخلاقيّ الحَسَن يُعتبر أفضل حالات التعامل والسلوك في العلاقة الزوجية، حيث يمكن من خلال هذه المسألة قياس الأمور الأسرية والعائلية والزوجية على أساس التوافق والرّضا بين الطرفيْن ليصبح ذلك المقياس في ما بعد المعيار الرئيس لجميع المواضيع الحقوقية كذلك.

إنّ مبدأ حسن المعاشرة والمعاضدة هو مبدأ عامّ يشمل كلّ تلك التصرّفات وفقًا لحكم القرآن الكريم، كما إنّ توفير الحماية للمرأة والمحافظة على اقتدارها وضبط الرّجل نفسه عند القدرة ومراعاة منزلة المرأة والكَرم والجود[1]، والاهتمام برغبات الزوجة والأولاد وميولهم حتى في ما يتعلّق بالطعام[2]، والسّعي إلى الحصول على رضا الزوج -حتى وإن كان مُقصّرًا ومُخطئًا[3]- ثمّ قبول عذر الطرف المقابل والصّفح عن تجاوزه[4] وتقديم الهدايا في المناسبات وغيرها[5] والحديث الحلو والكلام الشّائق[6]، كلّ ذلك من شأنه أن يدعم أسس العلاقة الزوجية ويكسبها الطراوة والنشاط المطلوبيْن، وكلّ تلك التصرّفات كذلك تشير إلى الجانب الأخلاقيّ لتعاليم الشريعة السّمحاء.

الأسئلة

1 - ما هو نوع النموذج الذي قدّمه تالكوت بارسونز عن الزواج والزوجية في إطار النظرة الاجتماعية؟

(1) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج2، ص171.
(2) المصدر نفسه، ج21، ص542.
(3) المصدر نفسه، ص158.
(4) المصدر نفسه، ص33.
(5) المصدر نفسه، ج19، ص241.
(6) المصدر نفسه، ج20، ص169.

2ـ ما هو برأيك تأثير التوقّعات المتبادلة للزوجيْن على علاقتهما الزوجية؟

3ـ اذكر ثلاثة أمثلة حول مبادئ الزوجية في النظرية النسوية.

4ـ اذكر أربعة من الملامح أو المؤشّرات الإيجابية للعلاقة الزوجية من وجهة النظر الإسلامية.

المبحث الرابع
الأمومة

تمهيد

تُعتبر الأمومة في التعاليم الدينية مسألة قيّمة للغاية ومسؤولية كبيرة أُنيطت إلى المرأة لِما تميّزت به من خاصيّات حياتية ونفسية. ومن الناحية الفقهية فإنّ رعاية الأطفال وتربيتهم ليست أمرًا واجبًا على المرأة، ومع ذلك فإنّ الأمّهات هنّ أفضل من غيرهنّ في القيام بذلك وأكثر استحقاقًا من غيرهنّ. وخلال فترة الأمومة تصل المرأة إلى الكمال الروحي والمعنويّ وتتبلور في داخلها الكثير من الصفات الأخلاقية، هذا إلى جانب الأجر والثواب اللذيْن تتلقّاهما من الله (عَزّ وَجَلّ). وكلّما كانت الظروف الحياتية صعبة ومُعقّدة، كانتِ المرأة أحوج ما يكون إلى الحماية والرعاية لتتمكّن من أداء واجبات الأُمومة على أكمل وَجه، وقد سعى الدين الإسلامي من خلال مجموعة من القوانين والضوابط إلى تعزيز دور الأمومة وتحديد الأولوية المطلوبة للمرأة في هذا المجال. وفي مقابل النظرة الإسلامية إزاء الأمومة أبدت النظرية النسوية أكثر ردود الأفعال شدّة وتعصّبًا حيال دور المرأة في ذلك، فالنظرية النسوية تحاول تقسيم مسؤولية رعاية الأطفال ومهامّها بين الأب والأمّ بشكل متساو، وتدعو إلى إيكال هذه المهمّة إلى مؤسسات الرعاية المختصّة بهذا الشأن كرياض الأطفال ومطالبة الدولة

بإيجاد وتوفير إمكانات الرفاهية للأمّهات العاملات ومنحهنّ الحقّ القانوني لمتابعة الحمل أو إجهاضه، وكلّ ذلك مرهون بجواز الإجهاض.

يمكن تعريف الأمومة بأنّها سلسلة أو مجموعة من الأعمال التي تُؤدّى للأبناء، ويتجلّى معنى الأمومة بشكل أوضح مع إنجاب الأطفال، وخلال فترة الحَمل تتحمّل الأمّهات مسؤولية استثنائية، ويزداد هذا الشعور ويتعاظم بعد الولادة ومراحل نموّ الطفل وترعرعه. ومن الأمور التي تقوم بها الأمّهات ضمن إطار الأمومة مراقبة أطفالهنّ وحمايتهم وإظهار المحبّة لهم واللّعب معهم وتربيتهم وتنشئتهم، وتدخل جميع تلك الأفعال والسلوكيّات ضمن إطار السلوك الأخلاقيّ كالعفو والصّفح والصّبر والمُداراة ويتمّ أداؤها أحيانًا بمحبّة وعطف أو بصعوبة وشدّة في أحيان أخرى.

وقد أكّد القرآن الكريم من جانبه تحديد عنوان الأمّهات الحقيقيّات بقوله تعالى: ﴿إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾[1]، وفي معاجم اللغة -العربية والفارسية- تشير كلمة «الأمّ» إلى المعنى التقليديّ الذي كان معروفًا وشائعًا في الماضي[2]. ففي معجم (وبستر) الإنجليزيّ تتّضح معالم هذه الكلمة بشكل أوسع، حيث قال المؤلّف إنّ كلمة «أمّ» (mother) تعني المرأة التي تَلِد طفلًا، ثمّ يُضيف صاحب هذا المعجم قائلًا: «تُطلَق كلمة «أمّ» كذلك على العجوز أو المرأة التي ترغب في أداء دور الأمّ أو القيام بوظائفها أو واجباتها أو احتلال مكانتها»[3].

وسوف نحاول في هذا البحث التمييز بين وظائف الأمومة وبين المسؤوليات والأعمال الأخرى التي تؤدّيها المرأة داخل الأسرة، كوظائف الزوجية وتنظيم شؤون البيت وإدارته.

---

(1) سورة المجادَلة: الآية 2.

(2) محمد معين، فرهنگ فارسی، ج3، ص3681 و3682؛ آذرتاش آذرنوش، فرهنگ معاصر، (عربي-فارسي)، ص16.

(3) **Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary**, p1253.

1ـ مكانة الأمومة في القرآن الكريم والروايات

تُطلَق كلمة «الأمومة» في اللغة العربية كذلك على أيّ شيء يُمثّل أصل وجود شيءٍ آخر: «ويُقال لكُلِّ ما كانَ أصلًا لوجود شيء أو تربيته أو إصلاحه أو مبدئه، أمّ»[1]، وفي القرآن الكريم أُطلِق اسم «أمّ الكتاب» على جزء من آياته[2]، وهي الآيات التي ينبغي الرّجوع إليها في تفسير آيات أخرى؛ لأنّها تُمثّل مرجعًا وسندًا لها. والأمّهات هنّ أصل الأبناء ومنشؤهم وعادة ما يميل الأبناء إلى أمّهاتهم ويلجؤون إليهم في المصاعب والمُلمّات.

هذا، وقد استخدم القرآن الكريم كلمة (أُمّ) في الكثير من الآيات ولمعانٍ متعدّدة، فتارة يشير إلى محبّة الأمّهات وعُمق الأمومة والارتباط الوثيق بين الأمّ وأبنائها، كقوله تعالى: ﴿ وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا ۖ إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾[3] وقوله (عزّ وجلّ): ﴿ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ ﴾[4]، وتارة أخرى نراه يشير إلى شدّة ما تُعانيه الأمّ وتُكابده خلال مرحلة الأمومة والحَمل والولادة والرّضاعة وما إلى ذلك، فيقول سبحانه: ﴿ وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ ﴾[5] وقوله تعالى: ﴿ وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا ۖ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۖ وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ۚ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي

---

(1) الراغب الأصفهانيّ، مفردات ألفاظ القرآن، ص85.

(2) ﴿ هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ (سورة آل عمران: الآية 7).

(3) سورة القصص: الآية 10.

(4) سورة طه: الآية 40.

(5) سورة لقمان: الآية 14.

﴿أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ﴾[1]، وفي بعض الأحيان يصف القرآن الكريم الأمّهات بأنّهنّ محور المحرميّة وموضوعها الرئيسيّ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾[2].

كما استخدم القرآن الكريم كلمة أخرى للإشارة إلى الأمّ وهي كلمة «الوالِدَة» وذلك في قوله تعالى على لسان سيّدنا عيسى (ع): ﴿وَبَرًّۢا بِوَٰلِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا﴾[3] كأوّل جزء من رسالته العالمية إلى أمّته. ويأتي تأكيد القرآن الكريم على احترام الأمّ والإحسان إليها وتقديس الأمومة بسبب المشقّات التي تتحمّلها الأمّ والصعوبات التي تواجهها خلال فترة الحَمل والولادة والرّضاعة، ولذلك اختصّها بمكانة استثنائية ومتميّزة لا شكّ في أنّها تستحقّها بجدارة. ولم تَخلُ الروايات الإسلامية أيضًا من ذكر منزلة الأمّ وأهميّة الأمومة، فقد نُقِلَ عن الرسول الأعظم (ص) قوله: «الجَنَّةُ تَحْتَ أقدامِ الأمّهات»[4] وقال (ص): «إذا كُنتَ في صَلاةِ التّطوع، فإن دَعاكَ والِدُكَ فَلا تَقْطَعْها، وَإن دَعَتْكَ والِدَتُك فَاقْطَعْها»[5]. وورد في رواية أخرى عن مولانا الإمام الصّادق (ع) قوله: «جاءَ رَجلٌ إلى رَسولِ الله (ص) وقال: يا رَسولَ الله مَن أبَرُّ؟ قال (ص): أمّكَ. قال: ثُمّ مَن؟ قال (ص): أمّكَ. قال: ثُمّ مَن؟ قال (ص): أمّكَ. قال: ثُمّ مَن؟ قال (ص): أباكَ»[6].

وفي سيرة المعصومين (ع) الطاهرة نلاحظ إشارات واضحة تكشف

(1) سورة الأحقاف: الآية 15.

(2) سورة النساء: الآية 23.

(3) سورة مريم: الآية 32.

(4) حسين النوري، **مستدرك الوسائل**، ج15، ص180.

(5) المصدر نفسه.

(6) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج7، ص206.

عن منزلة الأمّهات الخاصة والاستثنائية، فقد كان الرّسول الأعظم (ص) يظهر محبّة فائقة واحترامًا كبيرًا جدًّا للنساء اللاتي أرضعنه وربّينه بعد وفاة والدته الطاهرة السيّدة آمنة (ع) وحرمانه من حنان الأمّ وعطف الأمومة، ومن تلك النساء الطاهرات أمّ أيمَن التي قال النبيّ الكريم (ص) في حقّها: «أمُّ أيْمَن أمّي بَعْد أمّي»[1].

وأمّا السيدة حليمة السّعدية (رض) أولى مُرضعات الرسول (ص) فقد كانت لها مكانة واحترامٌ خاصّان في قلبه (ص) وبذل الرسول الأعظم (ص) ما في وسعه من اللطف والمحبّة تجاهها وأولادها وقومها[2]، وكلّ ذلك وفاءً لِما قدّمته له هذه السيدة من محبّة وعناية ورعاية في طفولته. كما دأبَ الأئمّة الأطهار (ع) على ذِكر أمّهاتهم والتعريف بفضائلهنّ ولطفهنّ[3].

2ـ الأُمومة، مسألة طبيعية أم اجتماعية؟

تشير المصادر الدينية إلى وجود علاقة غريزية بين كلّ من المرأة من جهة وبين الأمومة من جهة أخرى، وتحدّثت بعض الروايات عن كون الأنثى بطبيعتها أكثر لطافة وهدوءًا فعَن أبي عبد الله (ع) قال: «قالَ رَسول الله (ص): نِعْمَ الوَلَد البَنات، مُلْطِفاتٌ مُجَهِّزاتٌ مُؤْنِساتٌ مُبارَكاتٌ مُفَلِّياتٌ»[4]، وفي حديث آخر عن أبان، عن حريز، عن وليد قال: «جاءت امرأةٌ سائلة إلى رسول الله (ص) فقال رسول الله (ص): والِداتٌ والِهاتٌ رَحيماتٌ بِأوْلادِهِنّ...»[5].

(1) أحمد بن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج4، ص432؛ محمد بن حسين الأعلمي، **تراجم أعلام النساء**، ج1، ص238.

(2) عباس القمّي، **سفينة البحار**، ج2، ص326.

(3) انظر: الكليني، **أصول الكافي**، ج2، ص378.

(4) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج15، ص100.

(5) المصدر نفسه، ج20، ص176.

ووردَ في رواية أخرى شبيهة بهذه أنّ رسول الله (ص) عدّ أربع خصال للمرأة جنبًا إلى جَنب قائلًا: «حاملات والِدات مُرضِعات رَحيمات، لَوْلا ما يَأتين إلى بُعُولَتهنّ ما دَخَلت مُصَلّيَة مِنهنّ النارَ»[1].

وقيلَ في الأمّهات إنّهنّ أحقّ بأولادهنّ من غيرهنّ، حتى من الآباء[2]، وأنّ من الأفضل أن يُترَك الأولاد إلى أمّهم لتُرضعهم وتُربّيهم بدلًا من غيرها[3]، وأشارت روايات أخرى إلى أنّ الأمّهات هنّ أفضل المرضعات لأبنائهنّ وأنّ لبنهنّ أفضل من لبن المرضعات الأخريات[4]، لكنّ تاريخ المسلمين وسيرة المعصومين (ع) تشير كذلك إلى أنّهم كانوا يبعثون بأبنائهم إلى المُرضعات ليُرضعنهم. وثمّة روايات أخرى تبيّن أنّه إلى جانب الفوائد والمنافع الغذائية والحياتية الموجودة في لبن الأمّ[5] فإنّ ثمة حقيقة مؤكّدة تشير إلى أنّ إرضاع الطفل من لبن أمّه يمكن أن يتضمّن فوائد عاطفية ونفسية كثيرة لذلك الطفل؛ وبعبارة أخرى: عندما ترضع الأمّ طفلها فإنّ هذا الأخير يحصل على محبّة والدته الممزوجة بالبركات من خلال التّماس الجسدي بينهما بواسطة غريزة الأمومة، ولذلك ورد في بعض الروايات عن أبي عبد الله (ع) قوله: «قالَ أميرُ المؤمنين (ع): ما مِن لَبَن رُضِعَ بِه الصّبي أعْظَم بَرَكة عَليه مِن لَبن أُمّه»[6]. وتشير كلمة «بركة» في هذا الحديث الشريف إلى العديد من الفوائد الكميّة والنوعية الموجودة في شيء ما،

---

(1) المصدر نفسه، ص175.

(2) المصدر نفسه، ج15، ص192.

(3) عن أبي عبد الله (ع) قال: «... وإنْ وجدَ الأب مَن يُرضعه بأربعة دراهم وقالت الأمّ: لا أُرضعه إلّا بخمسة دراهم فإنّ لَه أن يَنزَعه مِنها، إلّا أنّ ذلك خَير لَه وأرْفَق بِه أن يُترَك مَع أمّه» (المصدر نفسه، ص191).

(4) «عن أبي عبد الله (ع) قال: قال أمير المؤمنين (ع): ما مِن لَبَن رُضِع بِه الصّبي أعظم بركة عليه من لَبن أمه»؛ وبهذا الإسناد «ليس للصبي خير من لبن أمه» (المصدر نفسه، ص188).

(5) المصدر نفسه، ص178.

(6) المصدر نفسه، ص175.

وهكذا، فإنّ المرأة أقدر على تحمّل أعباء الأمومة سواء من الناحية النّفسية أو القدرة البدنية.

وإلى جانب تلك الروايات أوصت الشريعة الإسلامية بتقسيم الأعمال والمسؤوليات الخاصّة بالأبناء بالتناسب بين الآباء والأمّهات؛ بل وأكّدت تطبيق ذلك والعمل به. واستنادًا إلى الفقه الإسلامي فإنّ مسؤولية حضانة الأطفال في السنوات الأولى من عُمرهم تقع على عاتق الأمّ، وفي السنوات التي تَلي ذلك فإنّ الآباء هم المسؤولون عن تحمّل تلك الأعباء[1]. ووفقًا لِما رُويَ من سيرة المعصومين (ع) فإنّ الأفضل أن يتعاون الوالدان معًا ويساهما في هذا العمل قَدر المستطاع[2].

من الواضح أنّ العلاقة الطبيعية التي تظهر بوادرها بين الأمّ وولدها خلال فترة الحَمل ثمّ الولادة ثمّ الرّضاعة تُمثّل تجربة فريدة بالنسبة إلى المرأة ولذلك تتطوّر هذه العلاقة وتتعزّز بينهما لتُصبح رابطة وثيقة وآصرة قويّة تفوق تلك التي تربط بين الأبناء وبين والدهم.

وتزداد تلك العلاقة قوّة ومتانة خاصّة مع ما نراه في السيرة العطرة لسيدة نساء العالمين (ع) واهتمامها ورعايتها القصوى لأبنائها حتى لُقّبت (ع) بالحانية[3] وتعني المُشفِقة والحنونة. وتشير مجموعة كبيرة من الروايات الإسلامية إلى الجهود التي بذلتها هذه السيدة الطاهرة المطهّرة (ع) في أداء واجباتها كزوجة مثالية وأمّ شفيقة بأولادها فمنحت بذلك الأمومة معناها الحقيقي في كلّ جوانب الحياة الأسرية كإطعامها وإرضاعها

(1) انظر: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج11، ص184 و187.

(2) أحمد بن عبد الله الطبري، **ذخائر العُقبى**، ص49. وثمّة شواهد كثيرة حول هذا الموضوع في السيرة الطاهرة لسيدة نساء العالمين (ع) والإمام علي (ع).

(3) عبد الله البحراني، **عوالم العلوم والمعارف والأحوال**، ج11، ص95 و272؛ ابن منظور، **لسان العرب**، ج3، ص371.

لطفلَيها في وقت واحد[1] واللعب والمرح معهما[2] واتّباع منهج العدالة في التعامل معهما[3]، كسَعيها مثلًا في تهدئة أطفالها عندما كانوا جائعين لمدّة يومَيْن متتاليَيْن[4].

والحقيقة أنّ اهتمام المرأة ودقّتها في أداء واجباتها في ما يتعلّق بالأمومة ليس أمرًا هيّنًا أو بسيطًا، ولعلّ ما ذُكِر لها من عِظَم الأجر وجزيل الثواب الأخرويّ والمزايا النفسية الفريدة في هذه الدنيا ولا سيّما شعورها بالرّضا والقناعة، هو بمثابة حافز كبير لها للإيفاء بالتزاماتها والعمل بمسؤوليات الأمومة على أفضل نَحو.

3ـ الخواصّ الحياتية والنفسية للأمّ

عندما نقول إنّ الأمومة هي منزلة أو مكانة مرتبطة بالحَمل والولادة ورعاية الأطفال[5] فإنّنا نعني بذلك أنّ خاصيّات الأمومة ـمن الناحية الحياتية والنّفسيةـ تظهر في أوّل حالة للحَمل. ووفقًا لمجموعة من البحوث في هذا المجال فقد ثبتَ أنّ شعور الأمّهات بالرغبة في تربية الأطفال ورعايتهم، وهي رغبة موجودة في جميع الإناث، منشؤها الأفعال التي تنجم عن مجموعة من العناصر الكيميائية المشتركة لدى جميع الثّدييات ويصاحب تلك الأفعال حدوث تغييرات في هيئة الأنثى وشكلها

---

(1) البحراني، المصدر نفسه، ج11، ص272.

(2) العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج43، ص286.

(3) عبد الله البحراني، **عوالم العلوم والمعارف والأحوال**، ج11، ص272.

(4) العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج41، ص257.

(5) يعتقد بعضٌ أنّ الأمومة هي تجلّي بعض الخاصيّات أو الصفات كالشفقة والرعاية، وفي هذه الحالة فإنّ أيّ فتاة وإن لم تكن متزوجة أو أيّ امرأة وإن لم تكن قد ولدت من قَبل، يمكنها أن تصبح أمًّا وتحتلّ مكانة الأمومة من خلال إظهار الخاصيّات المذكورة (انظر: توني غرنت، زن بودن، ص53).

وخصوصًا الرّحِم[1].

ويُعتبر كلّ من الإستروجين (Estrogen) والأكسيتوسين (Oxytocin) -أو الهرمون البِبتيدي- من الهرمونات التي تتسبّب في ظهور علامات الأمومة لدى الإناث، حيث تزداد نسبة هذيْن الهرمونيْن في الأمّهات وخاصة خلال مرحلة الولادة وما بعدها[2]، كما يلعب الهرمون المعروف باسم (البرولاكتين Prolactin) دورًا هامًّا في الرّضاعة[3]، إلى جانب أهميّة هرمون البروجستيرون (Progeterone) -الذي يُعتبر من الهرمونات الخاصة بالإناث- في إيجاد الشعور بالسكينة والراحة لدى النساء الحاملات[4].

وتجدر الإشارة إلى أنّ الإناث (الأمّهات) في جميع أنواع الحيوانات الثّديية يقضين فترة أطول مع صغارهنّ مقارنة بالذكور (الآباء)[5]، إلّا أنّ أفراد البشر بالقياس مع أنواع الحيوانات الأخرى، لهم أوضاع وحالات مختلفة تمامًا، فقد ورد في بعض الروايات التي نقلها المفضّل بن عمر عن الإمام الصّادق (ع) قوله: «...انظر الآن إلى ذواتِ الأربع كيف تراها تتبع أمّهاتها مُستقلة بأنفسِها لا تحتِاج إلى الحمِل والتربية كما تحتاج أولاد الإنس، فمِن أجل أنّه ليس عند أمهاتها ما عند أمهات البَشرِ من الرِّفْق والعلم بالتربية والقوة عليها بالأكُفّ والأصابع المهيّأة لذلك أعطيت النّهوض والاستقلال بأنفسها»[6].

وفي كل أنحاء العالَم نلاحظ أنّ النساء يصرفن مُعظم وقتهنّ في تربية

---

(1) فريدون عزيزي، **فيزيولوژى غدد ترشح داخلى**، ص115.

(2) هيلين فليشر، **جنس اول**، ترجمة: نغمة صفاريان پور، ص109.

(3) هانا استون وأبراهام استون، **پاسخ به مسائل جنسى وزناشويى**، ترجمة: طراز الله، ص75.

(4) مارغاريت لي روي، **سقط جنين**، ترجمة: پرويز پهلوان، ص31.

(5) المصدر نفسه، ص207.

(6) العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج3، ص57، 93.

أبنائهنّ ورعاية أطفالهنّ، من أخذهم بالأحضان إلى التحدّث إليهم ومنحهم الطمأنينة والأمان والمحبّة والتربية اللازمة. ويميل بعض المتخصّصين إلى تسمية هرمون البرولاكتين بهرمون المحبّة والأمومة[1] إذ تحصل المرأة بواسطته على القدرة اللازمة للقيام بأيّ نوع من التضحية من أجل أولادها.

والمعروف أنّ المرأة تتمتع ببصر حادّ في الظلام وهذه ميزة أخرى تمتاز بها المرأة لتتناسب مع وظيفتها ومسؤوليتها الحسّاسة المتعلقة بإرضاع الطفل وتهدئته في ظلمة الليل الحالك[2]، إلى جانب تحلّيها بزاوية بصرية أقوى وأوسع ممّا لدى الرّجل تساعدها على رؤية الأشياء البعيدة والقريبة مع إدراك جزئيّاتها، كما إنّ باستطاعتها الرؤية في الظلام الدّامس -وإن لمسافات قريبة- أكثر من الرّجل[3].

ويعتقد بعض المتخصّصين في مجال الأعصاب أنّ المرأة تتمتّع بحساسية كبيرة تجاه علامات الحزن التي تظهر على وجه الرّجل وقدرتها على كشف المشاعر الداخلية لديه[4]، ولا شكّ في أنّ ميزة التعرّف إلى التغييرات التي تطرأ على وجوه الأشخاص وإدراك مشاعرهم الباطنية من شأنها أن تساعد المرأة (الأمّ) في مراقبة سلامة طفلها واكتشاف تلك الحالات في أيّ لحظة ثمّ العمل على معالجتها بما يتناسب معه، فضلًا عن أنّ الميزة المذكورة تسهم بشكل كبير في حثّ المرأة على إيجاد علاقة زوجية حميمة وناجحة.

واستنادًا إلى ما ذكرناه فإنّ عنصر التعاطف وأسلوب الأمومة لدى

---

(1) وليام ف. غانونغ، **كليات فيزيولوژى پزشكى**، ترجمة: فرخ شادان، ج1، ص787.

(2) المصدر نفسه، ص150ـ151.

(3) ألين وباربارا پيس، **چرا مردان به حرف زن گوش نمى دهند وچرا زنان زياد حرف مى زنند وبد پارك مى كنند؟**، ترجمة: محسن جده دوست وآذر محمودي، ص55ـ56.

(4) المصدر نفسه، ص53ـ54.

المرأة ليس تراثًا منقولًا عن الأجيال السابقة كما يتوهّم بعضٌ؛ بل هو أمر ذاتيّ بحت[1]، وقد كانت المرأة وما تزال رمزًا للرعاية والمحافظة والأمومة وهو ما يؤكّد كون الأمومة مسألة طبيعية بامتياز.

4ـ آثار الأمومة على المرأة

تتّصف الأمّهات مقارنة بغير الأمّهات بشخصية متميّزة ومتكاملة ويعود السبب في ذلك إلى القدرات الأخلاقية التي يكتسبنها خلال مرحلة رعايتهنّ للفرد منذ فترة حَمله في بطنهنّ وحتى المراحل العُمرية التالية.

ومن القدرات الأخلاقية التي تكتسبها الأمّ الحُلم والصّبر ثمّ التعامل بدقّة وحَذَر مع الوضع الجديد (أي: الحَمل) إلى جانب ازدياد نسبة النشاط والمحبة الغريزية بينها وبين جنينها التي تفوق كلّ تصوّر؛ وإذا كان التحمّل والتكليف يعملان على إنهاك الشخص في بعض الأحيان فإنّ الصّبر والجَلَد هما سلوك فعّال ومقاوم يمكن أن ينقل الإنسان من حالة إلى أخرى أفضل منها في أيّ لحظة. فالشخص الصّبور هو في الواقع شخص قادر على جعل نفسه في الموضع الأفضل ليهيّئ لنفسه موضعًا آخر للتقدّم والتعالي مع قبول ذلك الوضع كما هو. والأمّ هي المخلوقة الأكثر تكيّفًا مع الحالات والظروف والأوضاع الطارئة المتعلقة بحالة الجنين والحَمل والولادة والأمور التي تَلي كلّ ذلك، وأخيرًا مولودها الجديد؛ وهنا تتجلّى فيها الخاصيّات تدريجيًّا ومنها قدرة المرونة، فكلّ شخص بحاجة إلى شيء من المرونة اللازمة للعيش في فضاء أسريّ واجتماعي، ومن المعلوم أنّ المرونة هي ثمرة النظرة الواقعية ذات النتائج المتعددة والمختلفة، والأمومة هي التي تُظهر هذه الصفة في النساء بشكل طبيعيّ.

---

(1) سيمون بارون كوهين، زن چيست، مرد كيست؟، ص231. يُعتبر هذا الكلام بمثابة ردّ حاسم على آراء بعضٍ ممّن يعتقدون بأنّ المرأة استطاعت تقمّص الأمومة وتعلّم أساليبها شيئًا فشيئًا على مرّ العصور وذلك بسبب التعايش مع النساء الأُخريات.

ومن الصفات الأخرى أيضًا العَفو، فقدرة الشخص على العفو والتغاضي تُمثّل أرقى الميّزات الإنسانية والإلهية، وتتمرّس الأمّهات على هذه الفضيلة (وهي العفو) خاصة إذا كان أبناؤها يرتكبون الأخطاء باستمرار، وكلّما تدرّب الإنسان على العفو وتمرّس على الصّفح تقلّصت المشاكل والأحزان أكثر من ذي قبل وقلّ احتمال ممارسته للعنف والشدّة، لكنّ ذلك مشروط بأن يكون العفو مصاحبًا للرّضا والقناعة، ويتجلّى هذا النوع من الصّفح والعفو عند التعامل مع الأطفال[1].

وأمّا الخصوصية الأخرى التي تكتسبها المرأة من أمومتها فتتمثّل في قدرتها على إيجاد الحلول المناسبة والسريعة لحلّ المشاكل، فبما أنّه لا يمكن للأسرة أن تكون مسرحًا للمشاحنات والخلافات لفترة متطاولة فإنّ الأمّهات يَرين أنفسهنّ مسؤولات عن وضع الحلول العاجلة التي تُؤتي ثمارها المطلوبة بسرعة إزاء المشاكل التي قد يتسبّب بها أبناؤهنّ. ومن شأن هذه الخصوصية أن تجعل من الأمّهات وسيطات موثوقات داخل الأسرة وكلّنا نعرف بأنّ الوساطة (لحلّ المشاكل والمعضلات) هي من الصفات الإيجابية التي ينبغي للمجتمع الإنسانيّ أن يتحلّى بها لا سيّما إذا كان الشخص يسعى جاهدًا لحلّ الاختلافات داخل الأسرة أو مع الأقارب.

وجدير بالذكر أنّ الصفات المذكورة كانت وما زالت تُمثّل قيمة معنوية بالنسبة إلى الأمّهات، أو كما عبّر أحد الكُتّاب عن ذلك بقوله: «ربّما عانَت المرأة من بعض حالات الظلم أو القَهر من خلال موقعها كأمّ أو من الناحية الجسدية، لكن من الناحية الميتافيزيقية والمعنوية، لا شكّ في أنّها تمتلك مكانة سامية، وهذه المنزلة الراقية والمتميّزة تُشعر المرأة بالإحساس بالرّضا وهي التي تحول دون سخطها أو انتفاضها ضدّ الأمومة»[2].

---

(1) رؤيا منجم، زن، مادر، ص85.

(2) المصدر نفسه، ص29.

ومن المعلوم أنّ الجوانب المعنوية غالبًا ما تؤثّر في الإنسان وتبعث فيه الشّوق وتغمره بالرّضا، إلّا في بعض الحالات الاستثنائية عندما يُصبح المال والماديّات والممتلكات بالنسبة إليه أهمّ من أيّ شيء آخر على الإطلاق. وفي أحيان أخرى نلاحظ محاولات بعض المراكز والظروف ووسائل الإعلام ترويج أفضلية المسائل المادية وترجيحها على المسائل المعنوية، ومن الواضح أنّ الأمومة في مثل هذه الحالات ستبدو كعمل لا قيمة له، ولذلك أكّدت الرواياتِ الإسلامية أهمية الأمومة بشكل خاصّ وبيان أبعادها المعنوية وآثارها الأُخروية كيلا تفقد الأمّهات الشعور بالرّضا إزاء الأمومة أو يستغل بعض الأشخاص هذه الميزة لدى النساء.

والحقيقة أنّ الأمّهات يقمن بعمل خارق للغاية وهو عمل لا يمكن تقسيمه بينهنّ وبين الرجال في بعض الحالات، وتصبح مسؤولية الأمّهات وتربيتهنّ لأولادهـنّ خلال الأشهر الثلاثين تقريبًا والتي تشمل الحَمل والولادة والرّضاعة، ويزداد عليهنّ الضغط سواء من حيث التغذية النفسية أو التغذية الجسدية[1]. وقد وصف القرآن الكريم والدة السيّدة مريم (ع) بالأمّ المثالية حيث أوكلت طفلها إلى الله وفي الوقت نفسه لم تَستثنِ ذريّة ابنتها من دعائها؛ لأنّها كانت تشعر بالمسؤولية تجاه مصيرهم المعنويّ جميعًا[2].

5ـ التوصيات والحلول الدينية لتعزيز الأمومة عند المرأة

أولى الله (عَزّ وَجَلّ) أهمية كبيرة للمراحل الصّعبة الثلاث (الحَمل والـولادة والرّضاعة) ثمّ الصّبر والجَلَد في تربية الأطفال وتنشئتهم، وأشارت الروايات الإسلامية من جانبها إلى الثواب الجزيل الذي تحظى به الأمّ في مقابل كلّ تلك المصاعب والمُعاناة، على سبيل المثال صرّحت بعض الروايات بأنّ ثواب المرأة الحامِل يُعادل ثواب الصائِم والمتهجّد

(1) انظر: عبد الله جوادي آملي، زن در آينه جلال وجمال، ص136.

(2) ﴿وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ (سورة آل عمران: الآية 36).

ليلًا والمجاهد في سبيل الله سبحانه، وأنّ أجر الحامل التي تضع حَملها لا يُماثله أيّ أجر. وإذا أرضعت الأمّ طفلها فإنّ لها ثوابًا لقاء كلّ مصّة يُعادل ثواب عتق رقبة من أولاد النبيّ إسماعيل (ع)[1]. ويُعتبر مَرض الطفل بمثابة كفّارة للأمّ، أمّا تحمّلها لأذاه والسّهر عليه طيلة فترة مَرضه فهما يُعدّان استغفارًا لها في كلّ لحظة من تلك اللحظات[2]، وللأب مثل ذلك الأجر والبركة أيضًا إذا ما شارك الأمّ في تلك المُعاناة والسّهر والرعاية.

وهكذا، فإنّ الترغيب والتشجيع والشّكر وإعطاء الثواب العظيم الجزيل للأمّ مُقابل أدائها لواجبها وقيامها بمسؤوليتها في الأمومة إنّما يصبّ في تعزيز الأمومة وتعظيم شأنها لدى المرأة. فإذا سعى المسؤولون عن البرامج الاجتماعية إلى توفير الحماية والتشجيع اللازميْن للأمّ والأمومة مستلهمين ذلك من التعاليم الإسلامية فإنّ من شأن ذلك أن يحدّ من ازدراء الأمومة والتقليل من شأنها؛ لأنّ احتقار أيّ دور سيؤدّي إلى ضموره وتلاشيه وتجنّب العمل به، فمن الضروريّ لكلّ شخص أن يشعر بالرّضا والقناعة في مقابل الدور الذي يلعبه، أمّا تحقير ذلك الدور والانتقاص من شأنه فسيؤدّي إلى زوال الإحساس بالرّضا لدى ذلك الشخص.

وثمّة توصية أخرى أمر بها الإسلام وهي موجَّهة للأبناء وتتضمّن ضرورة احترام الوالديْن وتبجيلهما حيث تعرَّضت النصوص الدينية لهذا الموضوع بالتفصيل، إلّا أنّ أوضح تلك الروايات هي الرواية التالية المنقولة عن الإمام الرّضا (ع) والتي أجابَ فيها عن بعض الأسئلة والاستفسارات الدينية، وممّا قاله الإمام (ع) في جوابه، ما يأتي:

«...وحرّم الله عقوق الوالدين لِما فيه من الخروج من التوقير لله (عَزّ وَجَلّ) والتوقير للوالدين (وتجنب كفر النعمة) وإبطال الشكر وما يدعو من

(1) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج15، ص175.

(2) المصدر نفسه، ص211.

ذلك إلى قلّة النسل وانقطاعه لِما في العقوق من قلّة توقير الوالدين والعرفان بحقّهما وقطع الأرحام والزّهد من الوالدين في الوَلد وترك التربية لِعِلّة ترك الوَلد بِرّهما»[1].

وهكذا، وتفاديًا لإهمال موضوع البنوّة والأمومة (وإيجاد الذرية والنّسل بشكل عامّ) فقد أمر الدين الإسلامي الأبناءَ بلزوم احترام والديْهم وتجنّب عقوقهما.

وأمّا المسألة الأخرى فهي ضمان الحالة المادية للمرأة وهي -كما نعلم- مسؤولية تقع على عاتق الرجل، وقد أكّد القرآن الكريم على ضرورة توفير ما تحتاج إليه المرأة وخاصة أثناء فترة الرّضاعة بالشكل المُتعارَف عليه، وذلك بقوله تعالى: ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾[2]، ولا ريب في أنّ هذا الحكم من شأنه أن يُطمئن المرأة (الأمّ) ويريح بالها من الناحية المالية والاقتصادية ويزيد في عزيمتها لأداء واجبها ومسؤوليتها إزاء ولدها على نحو أفضل، كما إنّ قيام الآباء بمسؤولياتهم ووظائفهم الشرعية المتمثّلة في تأمين احتياجات الأمّ سيؤدّي إلى تعزيز مكانة الأمومة واحترامها.

وتشير بعض الروايات الخاصة بهذا الموضوع إلى اهتمام الرّسول الأعظم (ص) بعلاقة الأمّ بأطفالها وتأكيد تقوية المسائل القائمة بينهم، فقد رُوي عن مولانا الإمام الصّادق (ع) قوله:

«صَلّى رسول الله (ص) الظهرَ والعصر فخفّف الصلاة في الركعتين، فلمّا انصرفَ قالَ له الناس: يا رسول الله! أحدَثَ في الصلاة شيء؟ قال

(1) المصدر نفسه، ص218.

(2) سورة البقرة: الآية 233.

(ص): وما ذاك؟ قالوا: خفّفتَ في الركعتين الأخيرتيْن. فقال (ص) لهم: أوَ ما سَمِعْتُم صُراخ الصّبيّ؟!»[1].

ولا يخفى ما تتضمّنه هذه الرواية من إشارات واضحة على عطف النبيّ (ص) وإشفاقه على الأطفال فضلًا عن كونها تُبيّن اهتمامه (ص) وتأكيده مسألة مراقبة الأطفال ورعايتهم وتقدير دور الأمّ وإدراك قلقها على طفلها الذي يصرخ ويبكي.

6ـ دور الأمومة والأدوار الأخرى للنساء

تُعتبر الأمومة وإدارة المنزل والمسائل الزوجية أدوارًا مهمّة ودقيقة داخل الأسرة وهي تقع على عاتق المرأة بالدرجة الأولى، وربما أُضيفت في بعض الأحيان أدوار اجتماعية أخرى إلى الأدوار المذكورة (كالمشاركة والتعاون الطوعيّيْن في المجال الاجتماعي والسياسيّ والثقافيّ وكذلك النشاطات والفعاليات المتعلقة بالأعمال والأشغال). وممّا لا شكّ فيه أنّ القيام بكلّ تلك الأعمال في آن واحد يُعدّ أمرًا شاقًّا يتطلّب امتلاك قدرة وطاقة عظيمتيْن وإدارة ودقيقة. ومن المعروف أنّ أداء تلك الأعمال معًا قد يؤدي في بعض الأحيان إلى التداخل أو تعارض أحدها مع الآخر في حياة المرأة؛ ولذلك ينبغي أوّلًا التأكّد من التنظيم وترتيب الأولويّات في أداء تلك الأدوار.

ومن الناحية الفقهية الإسلامية إرضاع الأولاد والقيام بالأعمال المنزلية وأداء الكثير من الأدوار والنشاطات الاجتماعية الأخرى بما في ذلك الأعمال والأشغال التي توفّر الدّخل أو المال للشخص، كلّ ذلك ليس واجبًا أو مفروضًا على المرأة[2]؛ إذ إنّ ما فرضته الشريعة الإسلامية عليها لا يتعدّى عددًا من الأمور دون غيرها مثل تمكين نفسها لزوجها عند الطلب

(1) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج15، ص198.

(2) انظر مثلًا: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج11، ص130.

خلال حياتهما الزوجية[1] والقيام ببعض الأدوار الاجتماعية كالمحافظة علي كيان النظام الإسلامي عند الضرورة والدفاع عن حياض الإسلام إذا ما طلِب منها ذلك[2] وأداء بعض الأشغال أو الأعمال مثل مُعالجة النساء المرضى، خاصّة عندما يتطلّب ذلك لَمسهنّ أو النّظر إلى جسدهنّ.

وأمّا ما يتعلّق برعاية الأطفال وتربيتهم، فينبغي لنا أن نعلم أنّه في حال قبول المرأة (الأمّ) حضانة الطفل عندئذ يتوجّب عليها رعايته والاهتمام به بالشكل الطبيعيّ والمطلوب لأنّ المحافظة على حياة الطفل تُعدّ واجبًا كفائيًا ولا يحقّ لأيّ كان القيام بذلك في حال وجود الوالديْن[3].

---

(1) سنستعرض ونقدّم الوثائق الخاصّة بهذا الحكم في فصل التمكين والنشوز.

(2) انظر مثلًا: روح الله الخميني، استفتاءات، ج1، أحكام الدفاع، المسألتان 1 و38.

(3) «إذا لم يتمّ الطلاق بين الرجل والمرأة فإنّ هذا التكليف يكون مشتركًا بينهما وبعد الطلاق كذلك فالمرأة أحقّ بالولد الى أن يبلغ سبع سنين، إلّا أن تشاء المرأة وتسلّم الولد لأبيه» (انظر: العلامة الحليّ، **مختلف الشيعة**، ج7، ص305-307). وقد وردت في الكتب الفقهية فروع تشير إلى أنّه في حال عدم وجود الأب والأمّ والأجداد من الأب وفي حال لزوم تسليم الولد إلى الأقارب فإنّه لا بدّ من رعاية الأقرب ثمّ القريب وهكذا، واستند أصحاب هذا الرأي إلى قوله تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ (سورة الأنفال: الآية 75). واستنادًا إلى ذلك فإنّه على فرض وجود الوالديْن فلا يحقّ لبقية الأقارب الولاية على الأولاد (انظر: المصدر نفسه، ص307-308؛ العلامة الحليّ، **قواعد الأحكام**، ج3، ص103؛ العلامة الحليّ، **المختصر النافع**؛ علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج19، ص546). يقول صاحب **الجواهر**: «الحضانة وتربية الطفل ليست واجبة على المرأة بحيث لا يمكنها أخذ أجرة مقابل ذلك أو المطالبة بذلك، وبناءً على الأدلّة -من وجهة نظر المؤلّف- فإنّ حكم الحضانة يشبه حكم الرضاع، وتشير (أحقّ) الواردة في الروايات الخاصة بهذا الباب إلى هذا المعنى نفسه. إذن، فبإمكان المرأة إسقاط حقّها في حضانة الطفل كما تستطيع المطالبة بالأجرة إزاء حضانتها له، وعليه، فإنّ رعاية الطفل لا يمكن أن تكون واجبًا على المرأة. وجدير بالذكر أنّ عدم الوجوب الفقهيّ لحكم ما لا يعني عدم أولويّته في الظروف العادية، بمعنى أنّه قد لا يكون عمل ما واجبًا على الشخص لكنّ أداءه يشتمل على فوائد ومنافع كثيرة بحيث يكسبه الأهمية والأولوية، فضلًا عن كون هذه المسألة هي مسألة أخلاقية». (انظر: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج11، ص183-184).

وقد يصبح التكليف الشرعيّ للمرأة معلومًا أحيانًا عند تعدّد الأدوار كأن لا يجوز للنساء مثلًا ممارسة أشغال تتعارض مع حقوق الزوجية لأزواجهنّ، أو عندما تكون مسألة الدفاع عن الإسلام مقدّمة على أدوارهنّ المنزلية في الظروف الاستثنائية، أو في حال عدم وجود مَن يعيل المرأة ويؤمّن لها ولأبنائها الحاجات الحياتية الأساسية فعندئذ يجوز لها العمل والاشتغال لتأمين قوت أولادها ونفسها وإنقاذهم من براثن الجوع؛ بل سيكون اشتغالها وعملها هذا أوجب حتى من البقاء في المنزل والقيام بفرائض الأمومة[1]. وفي الظروف الاعتيادية حيث يستطيع الشخص قبول بعض الأدوار والقيام بها بإرادته واختياره تنبغي معرفة الدور الأهمّ بالنسبة إلى المرأة من بين الأدوار الأخرى.

وكما ذكرنا سابقًا، فإنّ لعقد النكاح العديد من التطبيقات والأهداف المختلفة حيث يُعتبر الزواج وتثبيت العلاقات الزوجية على رأس تلك الأهداف والتطبيقات الرئيسية ويُمثّل الإنجاب والتكاثر أهمّ المقاصد الطبيعية للنكاح، ولذلك، يُمثّل الزواج والأمومة بالنسبة إلى المرأة دوريْن أساسيّين ومُقدّميْن على غيرهما من الأدوار[2]؛ إلّا أنّ الزوجية لها أهميّتها الخاصة ومكانتها الراقية وهو ما سنتحدّث عنه في الفصول القادمة.

وبحكم الطبيعة تُعتبر المرأة أفضل خيار للآباء لرعاية الأبناء والاهتمام بهم بعد ولادتهم، فحليب الأمّ هو أفضل طعام يمكن للطفل الحصول عليه على الإطلاق، أمّا الصّبر والتحمّل اللذان ينجمان عن العلاقة العاطفية الحميمة بين الأمّ وطفلها الذي ولدته فيُمثّلان أفضل فرصة لرعاية الطفل

---

(1) والسبب في ذلك كما هو واضح، إنقاذ النّفس المحترمة، لكنّ بعض الفقهاء شكّكوا في وجوب عمل المرأة واشتغالها بهدف تأمين نفقة الأقارب. (انظر: العلامة الحلي، **قواعد الأحكام**، ج3، ص114).

(2) كما تُعتبر الزوجية والأبوّة كذلك دوريْن رئيسيّين بالنسبة إلى الرجال في هذه الحالة.

والعناية به. وورد في السيرة العطرة لسيّدة نساء العالمين (ع) أنّه لمّا كانت بعض النساء يَعرضن عليها مساعدتها في أعمالها المنزلية فإنّها كانت تطلب منهنّ أن يقمن بشؤون الطّبخ فقط وكانت هي (ع) تبقى إلى جانب طفلها لترعاه وتُغذّيه وكانت تقول (ع): «أنا بِتَسْكِيته أرْفَق» أو «أنا أرْفَقُ بِابْني»[1].

وقد أثبتت التجارب كذلك أنّ أغلب الأطفال الذين ترعرعوا في أحضان أمّهاتهم وتربّوا على أيديهنّ هم أكثر سلامة من الناحية الجسدية والنفسيّة بكثير مقارنة بغيرهم ممّن أدخلوا رياض الأطفال؛ بل ويعتقد بعض الباحثين بأنّ رياض الأطفال الطويلة الأمد تؤدّي إلى خلق أوضاع خطيرة للغاية بالنسبة إلى الأطفال الذين يكبرون فيها خاصّة إذا ما علمنا أنّ تلك الأخطار ستنتقل إلى المجتمع في ما بعد. كما يرى هؤلاء الباحثون أنّ العلاقة بين الطفل وأمّه هي علاقة تفاعلية تؤدي دورًا كبيرًا في صياغة سلوكه وفيزيولوجيّته منذ ولادته إلى أن يتقدّم في السنّ وأنّها هي المسؤولة عن تنظيم ذلك كلّه، ومنها ضربات القلب لديه ومقدار هرمون النموّ إلى جانب تنظيم حرارة الجسم وفاعلية النظام الدفاعي لجسمه والوضع النفسي لذهنه وعقله[2].

ومن المعلوم أنّ قيام المرأة (الزوجة والأمّ) بأداء الأعمال المنزلية لا يُعَدّ أمرًا واجبًا أو مفروضًا عليها ولا سيّما إذا ما وضعنا سيرة سيّدة نساء العالمين (ع) نُصب أعيننا وإمكان توفير الخَدَم لها ـ بحسب شأن المرأة ومنزلتها الاجتماعية ذلك ـ على الرغم من أنّ قيام المرأة ببعض أو جميع الأعمال المنزلية من شأنه أن يُضفي حالة من النشاط والحيوية داخل المنزل وعلى كلّ فرد من أفراد العائلة كذلك، وهو أمر مستحبّ وله ثوابه الكبير. ومن الناحية الأخرى فإنّه على الرّغم من كون اشتغال المرأة وممارستها العمل

---

(1) عبد الله البحراني، **عوالم العلوم والمعارف والأحوال**، ج11، ص356 و191.

(2) انظر: وليام غاردنر، **جنگ عليه خانواده**، ترجمة: معصومة محمدي، ص224.

ودخولها إلى الساحة الاجتماعية مباحًا وجائزًا لها، إلّا أنّ مسائل الأمومة وشؤونها مقدّمة على ذلك كلّه. ومن وجهة النظر الإسلامية فإنّ مسؤولية إيجاد الدّخل والإعالة للأسرة لا تقع على عاتق المرأة وقد أعفيت من ممارسة أيّ نشاط أو فعالية اجتماعية تمامًا إلّا في الحالات الاستثنائية فقط.

7ـ النسويّون والأمومة

اختلفت الآراء والتصوّرات الخاصة بمسألة الأمومة بل وتناقضت في بعض الأحيان بين النسويّين، فأصحاب هذه النظرية الأوائل من أمثال فرانسيس ويلارد (Frances Willard) وماري ويلستون كرافت (Mary Wollstonecraft) لم يعترضوا على دور المرأة في الأمومة[1]؛ بل رأى بعضهنّ ـ وخصوصًا ويلستونكرافت ـ أنّ التطوّر العلمي والعقلاني للمرأة ربّما ساعد كثيرًا على أن تكون زوجة صالحة وأمًّا رؤوفًا[2]. والحقيقة أنّ أتباع النسوية لا يفتأن يُثمّنّ ويُثنين على الأخلاق النسوية والأمومة، لكن مع مرور الوقت بدأت تظهر بينهنّ تصوّرات نقدية وآراء مختلفة حول دور المرأة في الأمومة.

وكانت كلّ من سيمون دي بوفوار (Simone de Beauvoir) وشولاميت فايرستون (Shulamith Firestone) تريان أنّ تنظيم مسألة الأمومة بشكلها الذي نشهده في الوقت الحاضر يُعَدُّ عاملًا مهمًّا في إيجاد التغييرات المطلوبة داخل المجتمع، فيما اعتقد أتباع النسوية الليبرالية (الثانوية) أنّ قدسية دور الأمومة هي قدسية مُفتعلة وزائفة وعامل رئيس في ظهور العديد من المشاكل للنساء لا سيّما في ما يتعلّق بالدور المذكور؛ أمّا مناصرو النسوية الشيوعية

---

(1) ريك ويلفورد، «ايدئولوژى سياسى»، ترجمة: م قائد، التقرير الرئيسي للنسوية، ص258؛ ديانا پاسنو، فمينيسم راه يا بى راه، ترجمة: محمد رضا مجيدي، ص21ـ31.

(2) المصدر نفسه؛ انظر كذلك: جميرا مشير زاده، از جنبش تا نظريه اجتماعى، تاريخ دو قرن فمسنيسم، ص92ـ95.

(الاشتراكية) فيرون أنّ مشكلة الأمومة تكمن في تمركز القدرة الاقتصادية في يَد الرّجال وهو الوضع الذي يُجبر المرأة لكي تصبح أمًّا.

ومن ناحية أخرى فإنّ لأتباع النسوية الراديكالية نظرة ازدواجية إزاء الأمومة فهي برأيهم مصدر القيَم الخاصة بالمرأة وفي الوقت نفسه تُعتبر الأمومة شكلًا من أشكال القمع لها وهو الأساس الذي وضعه الرّجل وفرضته سيطرته[1]. ولمّا كان موضوع (الجسد) موضوعًا مهمًّا للغاية في التحليلات الراديكالية لأتباع النسوية، فإنّ أمومة المرأة -بزعمهم- تشير بشكل أو بآخر إلى تسلّط الرجل وسيطرته على المرأة وترتبط ببعض المسائل المؤدّية بالنتيجة إلى تقليل الفُرَص وتحديدها أمام النساء[2].

ومن أتباع النسوية الذين ينتقدون الأمومة مَن يرى أنّ هذه الأخيرة هي مسألة بيولوجية وأنّ إمكانية الإنجاب والتكاثر لدى المرأة (ونقصد بذلك الحَمل والولادة) من شأنها أن تفرض على المرأة مسؤولية خاصّة في ما يتعلّق بالمولود، وهذا الأمر -من وجهة نظرهم- هو الذي يسمح للرجل بوضع القيود في يَد المرأة؛ إذن، فالأمومة -برأيهم- ليست سوى ذريعة وعامل لاستغلال المرأة وإحكام السيطرة عليها. وأمّا الحلّ الأمثل للتخلّص من هذه الحالة -كما ترى فايرستون كرافت- فهو إنقاذ المرأة وتحريرها من براثن الحَمل وقيود التكاثر[3].

---

(1) ماغي هام وسارا غمبل، **فرهنگ نظريه هاى فمينيستي**، ترجمة: فيروزه مهاجر ونوشين أحمدي خراساني وفرخ قره داغي، ص290- 291.

(2) كريس بيسلي، **چيستى فمينيسم**، ترجمة: محمد رضا زمردي، ص94. بعبارة أخرى: فإنّ المرأة تمتلك جسدها، والحَمل يؤدّي إلى تسلّط الرجل على جسدها وسيطرته عليها في فترة الحمل.

(3) ريك ويلفورد، «**ايدئولوژى سياسى**»، ترجمة: م قائد، التقرير الرئيسي للنسوية، ص56، إشراف: مهدي مهريزي.

وأمّا أتباع النسوية التحليلية النّفسية (Psychoanalysis) فهم مجموعة أخرى قدّمت آراءها ونظريّاتها بشأن الأمومة ولهم في ذلك تحليلات وتصوّرات متباينة. ومن أشهر الشخصيّات في هذه المجموعة هي نانسي جوليا تشودروف (Nancy Julia Chodorow) التي تعتقد بأنّ أمومة المرأة ليس لها أيّ جذور بيولوجية، فإذا أسهم الرجل في مسألة الأمومة وتقاسم مسؤولياتها مع المرأة بالتساوي فإنّ أمومة المرأة لن تُعتبر مسألة نسوية مختصّة بالمرأة وبالتالي لن تُعتبر المرأة مجرّد آلة للتكاثر والإنجاب[1].

وثمّة جماعة أخرى من أتباع النسوية الراديكالية تدّعي أنّ أفضل حلّ لهذه المشكلة هو الفصل والتمييز بين كلّ من القدرة الطبيعية على الإنجاب من جهة وبين الدور الاجتماعي الذي تؤدّيه المرأة من جهة أخرى، وأنّ الفرضية التي تقول إنّ على المرأة أن تمارس الأمومة لأنّها هي التي تُنجب وتَلِد هي فرضية خاطئة تمامًا[2]، أي، أنّه ينبغي النظر إلى الأمومة باعتبارها دورًا اجتماعيًّا لا بدّ من تقسيم مهامّها بالتساوي بين الآباء والأمّهات أو إيكال تلك المسؤولية إلى شخص آخر أو مؤسسة أخرى.

وبصرف النظر عن أولئك الذين ينتقدون موضوع الأمومة فإنّ ثمة جماعة من أتباع المذهب النسويّ دافعت عن مسألة الأمومة مؤكّدة قيمة وأهمية المرأة وأمومتها، ولعلّ السبب في تقدير واحترام هذه الفئة موضوع الأمومة والمرأة يكمن في إيمانها بوجود الاختلافات الذاتية بين المرأة والرّجل، ومن الواضح أنّ لآرائهم هذه جذورًا في بحوث علم الأخلاق، فهم يرون أنّ أخلاق الرعاية هي في الواقع أخلاق تتعلّق بالمرأة أو الأمّ. وهكذا، اكتسبت الأمومة وأهميّتها صفة تحليلية وعلمية من الناحية الأخلاقية

---

(1) انظر: فمينيسم وديدگاه ها، مجموعة مقالات؛ نانسي جوليا تشودروف، «جنسيت، رابطه وتفاوت در نگرش روانكاوى»، ص83.

(2) انظر: پاملا أبوت وكلر والاس، جامعه شناسى زنان، ص130 ـ 131.

وخاصة بعد البحوث التي قامت بها كارول غليغان (Carol Gilligan)، وفي إطار هذه النظرة التي تعترف بوجود الفروق بين أخلاق الرّجل وأخلاق المرأة، يُمثّل الارتباط والعلاقة الجيدة بين الأمّ وولدها نموذجًا مطمئنًا وموثوقًا به.

وتوضيح ذلك هو أنّ أغلب التعاملات والعلاقات الإنسانية تحدث بين أشخاص تختلف منزلتهم وتتباين مكانتهم كالأبناء والآباء والطلاب والأساتذة والمتخصّصين والمراجعين والطبيب والمريض ورئيس العمل والمرؤوس (أو العامِل)، ويُطلَق على هذا النوع من التعامل اسم (العلاقة غير المتوازنة). ومن وجهة نظر المحلّلين النسويين فإنّ أفضل نموذج من بين هذا النوع من العلاقات علاقة الأم بولدها حيث تمنح خلالها المولود أكبر قدر من الاهتمام والرعاية، فهي تعلّمه وترعاه في آن واحد. ولذلك، فإنّ ترويج وإشاعة هذا النموذج من العلاقات غير المتوازنة الأخرى يُعدّ ضرورة كما هو واضح، أي أنّه ينبغي لرؤساء العمل والأساتذة والمتخصّصين والأطبّاء اتّباع هذا الأسلوب في التعامل مع طرفهم الآخر[1] وإغناؤه بالمحبّة والعطف دون أيّ مُقابل وإبداء النصائح والإرشادات له بإخلاص وودّ؛ وهكذا، فإنّ تجربة الأمومة لدى النساء هي تجربة قيّمة ومهمّة للغاية. وجدير بالذكر أنّ من بين المُدافعين عن هذه النظرية فيرجينيا هِلد (Virginia Held) (1929ـ؟) وكارولين إيستباك (1973ـ؟) وسارا ريدريك: (1980ـ؟).

وعلى كلّ حال، وبصرف النظر عن الآراء الأخيرة التي أشرنا إليها، فإنّ النظرية النسوية تحاول ازدراء دور الأمومة والانتقاص منها وما تزال تقرع طبولها في آذان النساء حتى تجعلهنّ يشعرن بأنّ أعمال المنزل وتربية

(1) روزماري تونغ، «اخلاق فمينيستى»، فمنيسم ودانش هاى فمينيستى، مجموعة مقالات، ترجمة: عباس يزداني، ص172.

الأولاد ليست مسألة مهمّة كما يُشاع عنها. ومن الواضح أنّ هذا الشعور ناجم عن الإحساس بأفضلية الأعمال المأجورة ما جعل الأمومة بنظرهنّ مجرّد عمل مجانيّ لا قيمة له.

وقد أدّت التأثيرات السلبية لتحقير دور الأمومة إلى عدم شعور النساء المتزوّجات بأيّ رغبة في الإنجاب إطلاقًا، أو تأخير الزواج وتقديم النشاطات الشغلية للنساء وازدياد نسبتها، وبالتالي الابتعاد عن الأدوار النسائية بشكل عامّ. ولتسهيل القيام بالأدوار الجديدة التي كانت تؤدّى على المستوى العامّ فقد عمدت حكومات الرفاهية في العقود الوسطى من القرن العشرين إلى تأسيس وإنشاء المراكز الخاصة برعاية الأطفال وتربيتهم ما يعني حرمان الأبناء من أمّهاتهم الحقيقيّات اللاتي كان باستطاعتهنّ محبّتهم وتربيتهم وتنشئتهم في الوقت الذي تشير فيه البحوث والدراسات إلى أنّ من نتائج إنشاء رياض الأطفال التأثير سلبًا على الثقة لدى الأبناء وتقليصها إلى أدنى حدّ[1]، وأكبر شاهد على ذلك هو اتّصاف جيل الستينيات في كلّ من الولايات المتحدة وأوروبا بالتهتّك والانحراف الأخلاقي والعنف والتطرّف والتمرّد والخروج على القانون وهي صفات ظلّت تلازم الأُسَر الخالية من العواطف ومشاعر الأمومة[2]. وعلى الرغم من المحاولات التي بذلتها الدول النامية من أجل نقل جزء من مسؤوليات تربية الأولاد إلى الآباء وفقًا للنموذج السلوكيّ نفسه للأمّهات إلّا أنّ محاولاتهم تلك لم تَلْقَ إقبالًا من الرجال. وبناءً على التقارير الواردة لم يستفد الرجال إلّا في حالات مُعيّنة ممّا يُعرَف بـ«إجازة الأبوّة»[3] لرعاية وتربية أبنائهم. والحقيقة

---

(1) وليام غاردنر، **جنگ علیه خانواده**، ترجمة: معصومة محمدي، ص219ـ222.

(2) باتريك ج. بوكانان، **مرگ غرب**، ترجمة: قسم الترجمة في مؤسسة الثقافة والبحوث الغربية، ص67ـ 90.

(3) إنّ المصطلح الإنجليزي المُستخدَم لهذه الإجازة هو «paternity leave».

أنّ الأُسرة وبسبب هذا التحوّل فقدت منزلتها كمكان لتعليم الأخلاقيات وتقديم أفراد يتقبّلهم المجتمع بسهولة ليمنحهم الأمان والطمأنينة.

وثمة حلّ آخر طُرِح في الدول الغربية وهو برنامج سُميَ «أُجرة الأمومة»[1] استند إلى فرضية اعتبار دور الأمومة دورًا اجتماعيًا، ومن الواضح أنّ مسألة التعامل مع الأمومة على أساس الأجرة جعل الأمومة -التي تُعتبر تصرّفًا كيفيًا- مرهونة بمعايير الكمّ والتقييس.

وعلى الرغم من أنّ باستطاعة الأمّهات إلى حدّ ما السيطرة على سلوك أبنائهنّ الذين تزيد أعمارهم على الثلاث سنوات وتنظيم سلوكيّاتهم إلّا أنّ ذلك لم ينجح عمليًا ليصبح إطارًا يُحدّد سلوك الأطفال، فالأولاد غالبًا ما يميلون وبشكل طبيعيّ إلى إقامة علاقات حرّة ومتعددة الجوانب مع أمّهاتهم اللاتي يمثّلن المرجع الوحيد لهم طوال اليوم ولأسباب كثيرة. وعلى الرغم من أنّ نجاح المرأة في الأمومة مرهون بكيفية صياغة وإقامة العلاقات بين الأمّ والأبناء وفقًا للأساليب المُعتمدة، فإنّ قدرة الأمّ على التحمّل والمداراة وكذلك قدرتها على تربية الأبناء لها ظروفها الخاصّة، بصرف النظر عن التأثير الكبير الذي توّلده الاختلافات بين الأولاد من حيث استعدادهم وحتى اختلالاتهم النفسية والسلوكية في هذا المجال. وهنا، لا مناص للأمّهات سوى مواجهتهنّ كلّ تلك الاختلافات والفروق بأساليب ومناهج متعددة، لكن ينبغي معرفة المعيار الكمّي الذي يمكن بواسطته قياس تلك الأمور.

وبعيدًا عن جميع المسائل التي ذكرناها فقد أثبتَ برنامج «أجرة الأمومة» عجزه في تقوية السلوك المذكور؛ بل على العكس من ذلك فقد أدّى إلى تهيئة الأرضية لمخالفة الأمومة ومواجهتها، ولعلّ هذا هو السبب

(1) انظر: مارتين سغالن، جامعه شناسى تاريخى خانواده، ترجمة: حميد إلياسي، ص332ـ334.

الذي دفع الأديان السماوية ـ وخاصة الدين الإسلامي ـ إلى تأكيد الأجر الإلهيّ والثواب المعنويّ للأمّ والأمومة بدلًا من تعيين قيمة ماديّة لهما.

إضافة

سعى أتباع النسوية المطالبون بالمساواة إلى اعتبار الأمومة مجرّد دور اجتماعيّ، والسبب الرئيس في وصف دور الأمومة بالاجتماعي هو محاولة إزالة الذهنية المتداولة بشأنه والمتمثّلة في وجود علاقة طبيعية دائمة بين المرأة وبين الأمومة وأنّ المرأة مهيّأة بشكل طبيعيّ لرعاية الأطفال وتربيتهم. وهكذا، وقع أتباع النسوية في حبائل التناقض الواضح في ما يتعلّق بهذه المسألة، فمن جهة يعترفون بكون الأمومة هي نشاط لا يتعلّق بالأجرة ولا يمكن تقييمه من الناحية الاقتصادية أو الاجتماعية، ومن جهة أخرى فإنّهم نسبوا ذلك إلى الرجل وقالوا إنّه أجدر بأداء وظيفة الأمومة! هذا في الوقت الذي تشير فيه تقاريرهم وأبحاثهم النسوية إلى أنّ الرجال وبعض خاصيّاتهم الطبيعية كالعنف والشدّة هي العامل الرئيس لازدياد العنف داخل الأسرة. فإذا كان كذلك، كيف يمكننا إيكال مسؤولية مراقبة الأطفال ورعايتهم إليهم وهي مسؤولية تحتاج إلى الكثير من الصّبر والتحمّل[1]؟ ومهما يكن من أمر وعلى الرّغم من أنّ مساعي أتباع النظرية النسوية أدّت إلى الانتباه إلى أهمية دور الرجل ومسؤوليته إزاء الأولاد، إلّا أنّ تلك المساعي لم تُفلح في منحه صفة الأمومة في أيّ وقت من الأوقات، وفي مقابل ذلك أدّت الأولوية التي اكتسبتها الأدوار الاجتماعية للمرأة كالعمل مقارنة بالأمومة، أدّت إلى إضعاف دور الرجل. وممّا يبعث على الأسى فينا هو أنّ الدول النامية نظرت إلى الأمومة كحرفة أو مهنة أملًا منها في ملء الفراغ وتفادي المشاكل التي نجمت عن سلوكهم. وهكذا، راحت

---

(1) للمزيد عن هذه التقارير والأبحاث، انظر: جان برناردز، **درآمدى به مطالعات خانواده**، ترجمة: حسين قاضيان، ص293ـ297.

تلك الدول تركّز على مسألة إعداد المربّين وشجّعت الأُسر والعائلات على تسليم أطفالهم إلى مراكز رعاية الأطفال والمربّيات داخل العائلة. وتقول التقارير العالمية الصادرة: «من وجهة نظر لجنة العدالة الاجتماعية (في منظمة الأمم المتحدة) فإنّ جميع الأطفال هم مُلك للمستقبل، وأنّ الاستثمار في مجال زيادة فُرَص عيش الأطفال هو أفضل أنواع الاستثمار الاجتماعي والاقتصاديّ الذي يمكن القيام به؛ وأمّا أهمّ الإصلاحات التي يمكن أن تحدث في هذا المجال فتشمل إعداد المراقبين والمربّين للأطفال الذين تقلّ أعمارهم عن الخمس سنوات»[1].

الأسئلة

1ـ اذكر أربعة أمثلة حول قدرة المرأة على تحمّل أعباء الأمومة.

2ـ اشرح آثار الأمومة على المرأة في خمسة أسطر.

3ـ هل يُعتبر دور الأمومة دورًا طبيعيًّا؟ ما هي أسباب ذلك؟

4ـ هل تُمثّل الأمومة أمرًا واجبًا على المرأة من وجهة نظر الشريعة الإسلامية؟

5ـ ما هي آراء أتباع النسوية التحليلية بشأن مسألة الأمومة؟

(1) المصدر نفسه، ص312.

المبحث الخامس
القِوَامة

تمهيد

تشكّل القِوَامة بُعدًا آخر من أبعاد إدارة الأسرة، وقد اشتُقّت هذه الكلمة من الآية الشريفة 34 من سورة النساء: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ والتي تشير إلى ولاية الرجل وإدارته لشؤون المرأة في إطار الأسرة، ومن خلال ولايته تلك ينبغي له الاهتمام بأمور المرأة وشؤونها. وتُعتبر الفروق الطبيعية بين الرجل والمرأة والمسؤوليات التي تقع على عاتقه هو إزاء زوجته معيارًا للقِوَامة.

ولا بدّ لنا من التذكير بأنّ الدراسات والبحوث الخاصة بالأسرة تناولت في بعض الأحيان موضوع إدارة الأسرة وفي أحيان أخرى أشارت إلى مسألة القِوَامة. فمن خلال الحديث عن هذا الموضوع مع التركيز على مسألة القِوَامة يتبيّن لنا أنّ بحث إدارة الأسرة مختصّ بالأزواج. وتضمّ الشريعة الإسلامية كذلك مجموعة من المصطلحات التي تشكّل أقسامًا وشُعبًا أخرى في هيكل إدارة الأسرة، كالولاية والحضانة والإنفاق (الإدارة الاقتصادية)؛ ولهذا، فإنّ إدارة الأسرة هي محصّلة كلّ تلك الأمور، أمّا القِوَامة فتُمثّل جزءًا من تلك الإدارة.

1ـ مفهوم القِوَامة

كلمة «القِوَامة» مشتقّة من الفعل «قامَ، يَقوم»، وفي «لسان العربِ» لابن منظور فإنَّ القَيِّم هو السيِّد وسائِس الأمر: «[و]قَيِّمُ المرأَةِ: زَوْجها لأَنّه يَقُومُ بأَمْرِها وَما تَحْتاج إليه»[1]. وقال الرّاغب الأصفهانيّ: «والقيام على أضرب: قيام بالشخص إمّا بتسخير أو اختيار، وقيام للشيء هو المراعاة للشيء والحفظ له، وقيام هو على العزم على الشيء»[2].

وعندما يأتي حرف الجرّ «عَلى» قبل هذه الكلمة فإنّها تعني التكفّل والاهتمام بشؤون الغَير[3]، و«القَوّام» هي صيغة المبالغة من «قيام».

ولأنّ كلمة «القِوَامة» أضحت مصطلحًا مستوحى من الآية الشريفة 34 من سورة النساء فقد بُحِثت معانيها في التفاسير أيضًا خاصّة بما يقتضيه سياق الآية الشريفة، وكالآتي:

ففي كتاب «البرهان في تفسير القرآن» قال المؤلّف إنّ القِوَامة هي تولّي أمور المرأة والالتزام بشؤونها[4]، وأشار المرحوم الفيض الكاشاني في تفسيره «التفسير الصافي» إلى أنّ قِوَامة الرجال على النساء تشبه العلاقة بين الوالي ورعيّته[5]، وقال المرحوم الطبرسيّ: «قوّامون على النساء أي قيّمون على النساء مسلّطون عليهنّ في التدبير والتأديب والرياضة والتعليم»[6]؛ إذن، فالقِوَامة بنظره هي التسلّط؛ أمّا العلامة الطباطبائيّ فقد قال: «القيّم هو

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج5، ص192.

(2) الرّاغب الأصفهانيّ، **مفردات ألفاظ القرآن**، ص690.

(3) ابن منظور، **لسان العرب**، ج5، ص192؛ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ج4، ص237.

(4) هاشم الحسيني البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج1، 367.

(5) الفيض الكاشاني، **التفسير الصافي**، ج1، ص448.

(6) الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج3، ص43.

الذي يقوم بأمر غيره، والقوام والقيام مبالغة منه»[1].

وفي تفسيره الكبير قال الفخر الرازي: «القوّام؛ اسم لِمَن يكون مبالغًا في القيام بالأمر، يُقال: هذا قَيِّم المرأة وقوّامها للذي يقوم بأمرها ويهتمّ بحفظها»[2]. ثمّ استطرد الفخر الرازي قائلًا: «﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ أي مسلّطون على أدبهنّ والأخذ فوق أيديهن، فكأنّه تعالى جعله أميرًا عليها ونافذ الحكم في حقّها»[3].

وفسّر الزّمخشريّ القِوَامة بقوله: «قَوَّامُونَ عَلَى النِّساءِ يقومون عليهن آمرين ناهين...يعني أنّما كانوا مسيطرين عليهنّ بسبب تفضيل اللّٰه بعضهم وهم الرجال على بعض وهم النساء»[4]، وورد المعنى نفسه في تفسير «روح المعاني» للآلوسي[5].

وفي هذا الشأن أيضًا أشار جلال الدين السيوطيّ في تفسيره إلى معنى القِوَامة كما ورد على لسان ابن عبّاس قائلًا: «وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ يعني أمراء عليهن، وأن تطيعه في ما أمرها الله به من طاعته، وطاعته أن تكون مُحسنة إلى أهله، حافظة لمالِه»[6].

وقال بعض المفسّرين إنّ معنى القِوَامة وفقًا لسياق الآية هو ولاية الرجل على المرأة وتسلّطه عليها وليس مجرّد حمايتها والقيام بأمرها، ولو كان المُراد من القِوَامة هو الحماية والقيام بأمر المرأة فقط لكان ذلك مُخالفًا

---

(1) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج4، ص343.

(2) الفخر الرازي، تفسير مفاتح الغيب (التفسير الكبير)، ج10، ص87.

(3) المصدر نفسه.

(4) الزمخشري، تفسير الكشاف، ج1، ص505.

(5) محمود الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن والسّبع المثاني، ج4، ص34.

(6) جلال الدين السيوطيّ، الدر المنثور في تفسير المأثور، ج2، ص513.

مع جزء من علّة الحكم وهو إنفاق الرجال على النساء «فالقول إنّ على الرجال أن يأمروا النساء ويحموهنّ وذلك لإنفاقهم عليهنّ، هو قول لا معنى له»[1].

ويرى بعض الحقوقيين أنّ قيادة الأسرة ورياستها ليست من حقّ الرجل حتى يكون حُرًّا في التغاضي عنها باختياره ورغبته[2]، فالأسرة منظومة حقوقية حُددِّت فيها العلاقات بين الرجل والمرأة بشكل أمريّ ولا يحقّ للأفراد الإخلال بالنُّظُم والضوابط التي ارتأى الشارع المقدّس ضرورة وجودها لإدارة الأسرة بالشكل الصحيح والمطلوب من خلال إبرام عقود شخصية وخاصّة خارج ذلك الإطار[3]، كما يعتقد هؤلاء أيضًا أنّ رئاسة الرجل وزعامته للأسرة أصبحت في الوقت الحاضر أقرب إلى القيام بأداء واجب اجتماعيّ منه إلى تنفيذ حقّه الشخصيّ[4]. وقال غيرهم إنّ المقصود بالزعامة والقِوَامة المُستَند إليهما في الآية الشريفة 34 من سورة النساء هو اتّخاذ القرار النهائيّ في الأمور والمسائل الخاصّة بالأسرة ومُراعاة مصالحها التي حدّد الشّارع المقدّس بعضًا منها[5]، واستنادًا إلى التصوّر الأخير فإنّ القِوَامة في الحقيقة تُمثّل حُكمٌ لا حقٌّ. وصرّح آية الله جوادي آملي قائلًا بأنَّ القِوَامة من جهة هي واجب ووظيفة -أي عرّفها بكونها تكليفًا- لكن من الجهة الأخرى نراه يعتبرها حقًّا يمكن تحديده[6].

---

(1) حسين بستان، **اسلام وتفاوت هاى جنسيتي**، ص49.

(2) ويوجد العديد من الحقوق في الفقه الإسلامي لا يمكن إيكالها إلى الغير أو التنازل عنها أو التغاضي عنها.

(3) ناصر كاتوزيان، **حقوق مدنى خانواده**، ج1، ص227.

(4) المصدر نفسه، ص226.

(5) مصطفى محقق داماد، **بررسى فقهى حقوق خانواده، نكاح وانحلال آن**، ص288.

(6) عبد الله جوادي آملي، **زن در آيينه جلال وجمال**، ص326-327. ومعنى قوله هذا هو أنّه بإمكان كلّ من الرجل والمرأة الاتّفاق على تقييد وتحديد موضوع القِوَامة من خلال وضع ذلك الشرط وقبوله ضمن عقد النكاح.

وهكذا، يبدو أنّ امتلاك الخيار والولاية يتضمّن هذيْن البُعديْن معًا، فهو من ناحية تكليف يقع على عاتق الرجل ومن الناحية الأخرى فهو حقّ موهوب له بواسطة ذلك ممّا يُجبر الزوجة على الإذعان لهذا دون خيارها.

2ـ أدلّة القِوَامة

يمكننا الاستدلال على قِوَامة الرجال على أزواجهم بالاستناد إلى آيتيْن شريفتيْن في القرآن الكريم، هما:

أ ـ ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾[1].

ب ـ ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[2].

فالآية الشريفة 228 من سورة البقرة لم تُحدّد بالضبط معنى كلمة ﴿دَرَجَةٌ﴾ إلّا أنّ بعض المفسّرين أشاروا إلى وجوه من معانيها المحتملة، فمنهم مَن قال إنّ معناها هو القِوَامة وحقّ الطلاق والسّهم الأكبر في الإرث ووجوب المهر والنفقة والجهاد وما إلى ذلك[3]، ومنهم مَن فسّرها بزيادة حقّ الرجل على المرأة في القِوَامة[4]، واستنادًا إلى هذا الرّأي فإنّ كلمة «درجة» تشير كذلك إلى المزايا والصلاحيات الحقوقية بما فيها القِوَامة.

وفي رواية عن الإمام الرّضا (ع) أنّ الدرجة المذكورة في الآية الشريفة

---

(1) سورة النساء: الآية 34.

(2) سورة البقرة: الآية 228.

(3) انظر: جلال الدين السيوطيّ، **الدر المنثور في تفسير المأثور**، ج1، ص662؛ الزمخشري، **تفسير الكشاف**، ج1، ص272.

(4) الفيض الكاشاني، **التفسير الصافي**، ج1، ص257 و203؛ هاشم الحسيني البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ج1، 220.

تشير إلى لزوم إنفاق الرجل وهو ما أقرّت الشريعة على أساسه حصول الرجل على ضعف الإرث[1].

وهنا نلاحظ أنّ الآية الشريفة أعلاه تحاول إثبات نوع من الأفضلية التي تتّسم بالصفة الحقوقية، ولكن، هل يشير ذلك بالتأكيد إلى قِوَامة الرجال على النساء، هذا ما لا يمكننا استشفافه حتى من الآية نفسها. إذن، فالآية الشريفة لا تشير بشكل قاطع إلى القِوَامة إلّا أنّ ثمّة روايات فسّرت كلمة «درجة» بالقِوَامة.

هذا، وتبيّن الأدلّة الروائية أنّ حقّ اختيار السكن وتعيين محلّ الإقامة (في المدينة أو البلد) يعود إلى الرجال إلّا إذا تنازل هؤلاء عن حقّهم لزوجاتهم بشرط مدوّن في عقد النكاح[2]، فضلًا عن أنّ خروج المرأة من بيت زوجها مرهون بإذنه كما هي الحال في أداء بعض العبادات المستحبّة مثل الحجّ المستحبّ بل وحتى بعض الأعمال الواجبة كالصوم مع توفّر الوقت، كلّ ذلك منوط بعدم ممانعة الأزواج[3]. وفي ما يتعلّق بالمسائل الزوجية ينبغي على المرأة أن تمكّن زوجها من نفسها[4] وأن تطيعه طوال

---

(1) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج7، ص436.

(2) عن أبي عبد الله (ع)، في الرجل يتزوج المرأة ويشترط أن لا يُخرجها من بلدها، قال: «يَفي لها بِذلك»، أو قال: «يَلزَمه ذلك» (الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج15، ص49). تشير هذه الرواية إلى أنّه إذا لم تشترط المرأة شيئًا في العقد فإنّ حقّ تعين السكن والمكان يكون للزوج، وقد اعتبر بعضٌ أنّ هذا الحقّ هو جزء من حقّ التمكين الجنسي (انظر: حسين بستان، **اسلام وتفاوت هاى جنسيتى**، ص67).

(3) أبو القاسم الخوئي، **منهاج الصالحين**، ج2، ص290؛ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج11، ص199ـ200. وفي هذا الشأن نشير إلى روايتيْن أيضًا وهما: «علي بن جعفر في كتابه، عن أخيه، قال: سألته [أي: أبا عبد الله (ع)] عن المرأة، ألها أن تخرج بغير إذن زوجها؟ قال: لا (الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج14، ص113). قال رسول الله (ص): «لَيسَ لها أن تَصومَ إلّا بإذنِه تطوّعًا». (المصدر نفسه، ص111).

(4) عن أبي جعفر (ع) قال: جاءت امرأة إلى النبي (ص) فقالت: يا رسول الله، ما حَقّ الزوج =

حياتها معه[1]؛ ومن هنا نستدلّ على قِوَامة الرجل على المرأة. وفي بحثنا هذا سنتناول هذه الأدلّة والخوض في مفاهيم القِوَامة ومَدَياتها كذلك.

وبعيدًا عن هذا وذاك فإنّ الروايات المذكورة تشير إلى لوازم القِوَامة على الرغم من أنّها لا تُمثّل دليلًا مباشرًا عليها.

3ـ معيار القِوَامة

إذا كنّا نروم الكشف عن المعيار بمعنى علّة الحكم فإنّه لا سبيل أمامنا سوى الرجوع إلى نصّ الأدلّة، فإن استطعنا إدراك معايير الأحكام (العِلل) بالعقل وبشكل قاطع فإنّه سيكون بإمكان العقل نفسه استنباط تلك الأحكام وبشكل مباشر بعد كشف المعيار (العِلّة). ويرى علماء الأصول وعلم الكلام أنّه ليس بإمكان العقل اكتشاف المعيار المذكور بسهولة، ففي ما عدا موردَيْن اثنَيْن (وهما حُسن العدل وقُبح الظلم) لم يجرؤ أحد على ادّعاء أنّ العقل قادر على كشف معايير الأحكام وملاكاتها بشكل قاطع[2] ما يشير إلى أنّ البحث في معيار القِوَامة ناجم عن دراسة النصوص.

وفي القرآن الكريم ـ كما مرّ بنا ـ الدليل الوحيد الواضح على قِوَامة الرجال على النساء يتمثّل في الآية الشريفة 34 من سورة النساء حيث طُرِحت مسألتان كمعيار للقِوَامة، وتسمّى تانك المسألتان أحيانًا بحكمة الحكم المذكور أو علّة الحُكم في أحيان أخرى. فالحِكَم جارية ونافذة

= على المرأة؟ فقال لها: «أن تُطيعَه، وَلا تَعصيه، ولا تَصَدَّقَ مِن بَيته إلّا بإذنِه، ولا تَصومَ تَطَوّعًا إلّا بإذْنِه، ولا تَمْنَعه نَفسَها وإن كانَت على ظَهْر قَتَب [الرَّحْل]» (المصدر نفسه، ص112).

(1) عن أبي عبد الله (ع) قال: «إذا صَلّت المرأةُ خَمْسها وصامَت شَهْرها وحَجّت بَيت ربّها وأطاعَت زَوْجها وعَرَفَت حَق عليّ، فَلْتَدخُل مِن أيّ أبواب الجنان شاءَت» (المصدر نفسه، ص113).

(2) انظر على سبيل المثال: محمود الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الأصول** (تقريرات درس الخارج لآية الله محمد باقر الصّدر)، ج1، ص138.

في كلّ الأحوال على الرغم من وجود بعض الاستثناءات بالطّبع، لكنّ علّة الحكم توجد في كلّ الموارد وكذلك مصاديق الحكم الواحد، فوجود العلّة ينجم عنه وجود الحكم كما إنّ فقدان العلّة يؤدّي إلى فقدان الحكم نفسه وإزالته، في حين أنّ الحكمة لا توجد دائمًا مع الحُكم، أي أنّ الحُكم قد يبقى ثابتًا حتى في حال فقدان الحكمة في بعض الموارد التي أدركنا حكمتها أو صُرِّح بوجودها. وعلى أيّ حال، فإنّنا عاجزون عن تحديد عِلل الأحكام وتفكيكها من الحِكَم ولا نملك بشأن حكم القِوَامة أيّ كلام صريح أو قاطع، ومع ذلك فنحن نعلم أنّ حكم القوَامة مرهون بعاملين اثنين حيث بُيِّنت هاتان المسألتان مرّة بعبارة «فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْض» وأخرى بعبارة «وَبِمَا أَنْفَقُوا»، فالتعبير الأوّل يشير إلى منح نوع من الأفضلَية للرجال مقارنة بالنَساء، ولا يصحّ هذا المعنى إلّا إذا قلنا إنّ المُراد من كلمة «بَعْضَهُمْ» هم (الرّجال) والمقصود بكلمة «بَعْض» هنّ النساء[1]، فالآية الشريفة لم تتطرّق إلى ما هو أبعد من هذا المعنى كمّا إنّها هي نفسها لم تُعيّن مصداق الزيادة أو الأفضلية إطلاقًا.

وقد تباينت آراء المفسّرين حول معنى الزيادة المذكورة في الآية الشريفة، فالمرحوم الفيض الكاشاني فسّرها باتّصاف الرجال بكمال العقل وحُسن التدبير وقدراتهم الكبيرة الأخرى سواء في العمل أو في طاعة الله

---

(1) يمكننا أن نقول إنّ كلّ كلمة في عبارة «بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْض» تشير إلى الرجال والنساء على حدّ سواء، أي، أنّ الرجال هم مَوالي النساء والقوامون عليهنّ بسبب الزيادة التي يمتلكها الرجال بالقياس مع النساء وكذلك الزيادة التي تمتلكها النساء مقارنة بالرجال، وهذا يعني أنّ كلّ جماعة منهم تتّصف بميزة أو اختلاف مقارنة مع الجماعة الأخرى وهو ما أدّى إلى أن يصبح الرجال قوامين على النساء اللاتي قبلن بدورهنّ تلك القِوَامة والولاية. ويحتمل أن يعتبر بعضٌ أنّ هذا التصوّر مخالف للظاهر، إلّا أنّ ثمة نماذج عدّة لمثل هذه العبارات في القرآن الكريم كما في الآية 32 من سورة النساء، والآية 36 من سورة البقرة، والآية 32 من سورة الزخرف، والآية 63 من سورة النور، والآية 2 من سورة الحجرات، والآية 4 من سورة محمد.

(عَزّ وَجَلّ)[1]، فيما اعتبر المرحوم الطبرسيّ أنّ المقصود بالزيادة هو العلم والعقل وحُسن الرّأي وعِظَم العزيمة لدى الرجال[2]، أمّا الفخر الرازي فقد قال في تفسير ذلك: «واعلم أنّ فضل الرجل على النساء حاصل من وجوه كثيرة... أمّا الصفات الحقيقية فاعلم أنّ الفضائل الحقيقية يرجع حاصلها إلى أمرين: إلى العلم، وإلى القدرة، ولا شكّ في أنّ عقول الرجال وعلومهم أكثر، ولا شكّ في أنّ قدرتهم على الأعمال الشاقة أكمل... وأنّ منهم الأنبياء والعلماء وفيهم الإمامة الكبرى والصغرى والجهاد والأذان والخطبة والاعتكاف والشهادة في الحدود والقصاص بالاتفاق... وفي القسامة والولاية في النكاح والطلاق... فكلّ ذلك يدلّ على فضل الرجال على النساء»[3]. وأيّد هذا الكلام عدد آخر من مُفسّري العامّة وأشاروا إلى أنّ فضل الرجال راجع إلى عاملَيْن: العامل التكوينيّ والعامل التشريعيّ[4]، وقال الزمخشريّ في ذلك: «يتبيّن لنا من الآية أنّ القِوَامة بالفضل لا بالقهر والغلبة»، أي أنّ ثمّة مزية في الأمرٍ جعلت الرجال قوامين على النساء لا لكون الرجال أقوى من النساء فسُلّمت إليهم هذه المسؤولية والحقّ[5]. وعلّق الفخر الرازي كذلك بقوله إنّ الهدف من نزول هذه الآية الشريفة هو بيان النظام الحقوقيّ لأنّ بعض النسوة شكونَ الزيادة في إرث الرجال فأجابت الآية على شكواهنّ[6].

وأمّا العلّامة الطباطبائيّ فكتب يقول: «والمراد بالفضل هو الزيادة في التعقّل فإنّ حياته حياة تعقّلية وحياة المرأة إحساسية عاطفية، وإعطاء

---

(1) الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، ج1، ص448.

(2) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج3، ص43.

(3) الفخر الرازي، **التفسير الكبير (مفاتح الغيب)**، ج10، ص88.

(4) انظر مثلًا: محمود الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج4، ص34ـ35؛ الزمخشري، **تفسير الكشّاف**، ج2، ص50.

(5) الزمخشري، **تفسير الكشّاف**، ج2، ص506.

(6) الفخر الرازي، **التفسير الكبير (مفاتح الغيب)**، ج10، ص88.

زمام المال يدًا عاقلة مدبّرة أقرب إلى الصلاح من إعطائه يدًا ذات إحساس عاطفي...فيغلب تدبير التعقل على تدبير الإحساس والعواطف فيصلح أمر المجتمع وتسعد الحياة»[1]. وفسّر آية الله جوادي آملي الفضل المذكور في الآية الشريفة بأنّه قدرة الرّجل وحسمه في المسائل الاجتماعية وحسّاسيّته الاقتصادية وسعيه لكسب المال وضمان احتياجات المنزل وإدارة الحياة الزوجية، وهذه الفضيلة بنظر آية الله جوادي آملي ليست فضيلة قيَمية بل هي فضيلة تعود إلى الوظيفة التنفيذية[2].

وأمّا التعبير الآخر الوارد في الآية نفسها والذي يفيد معنى (معيار القِوَامة) فيتمثّل في إنفاق الرجال على النساء، فلزوم هذا الإنفاق يُعتبر حكمًا شرعيًّا، وهكذا، فإنّ الآية تُبيّن ارتباط الحُكميْن الشّرعيّيْن المذكوريْن ببعضهما ونظام الأحكام هو المعنيّ بتفسير مثل هذه الموارد.

وقد يسأل بعضٌ فيقول: إنّ ثمة شكًّا في قِوَامة الرجال حيث تساعد بعض النساء في الوقت الحاضر أزواجهنّ في تهيئة احتياجات المنزل، وعليه، فإنّ المعيار المتمثّل في إنفاق الرجال غير موجود في مثل هذه الحالات. الجواب: لا تتميّز مسألة إنفاق النساء في الظروف العادية -من وجهة نظر الشريعة- بأيّ أفضلية لأنّ الإنفاق بحدّ ذاته منوط بالرّجل، ومن ناحية أخرى فإنّ كسب المال جائز بالنسبة إلى النساءِ وهنّ مالكات ما يكسبنه، وفي ما يخصّ تصرّفهنّ بأموالهنّ فهنّ مستقلّات كذلك (إلّا ما تعلّق بالنّذر المشروط بإذن الزوج)[3] وهنّ لسنَ مُلزمات بتوفير ما يحتاجه المنزل أو الأسرة على الإطلاق. وهكذا، فإنّ أيّ مساعدة تقدّمها الزوجة لزوجها مهما كان نوعها تُعتبر بإرادتها ومَيلها من الناحية القانونية، وليس لإجبار الزوج زوجته بذلك أيّ صفة قانونية من هذه الناحية.

---

(1) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج2، القسم الرابع، ص343.

(2) عبد الله جوادي آملي، زن در آيينه جلال وجمال، ص326.

(3) روح الله الخميني، تحرير الوسيلة، ج2، ص117.

إنّ الحكم الإسلامي الثابت القاضي بلزوم إنفاق الرّجال، يحمل رسالة مفادها أنّ اشتغال النساء لا يصبّ في مصلحة الأسرة أبدًا، وذمّت مجموعة من الروايات التي تناولت بعض الأمور التي ستحصل في آخر الزمان، ذَمّت إنفاق النساء على أزواجهنّ في تلك الأزمنة[1]. ومن ناحية أخرى فإنّ قِوَامة الرجال مرتبطة بوجوب إنفاقهم لا بالإنفاق نفسه بحيث إذا أنفقت المرأة تغيّر مضمون القِوَامة[2]، وفي الوقت نفسه أكّد النظام الحقوقي في الإسلام ضرورة أن ينفق الرجال على النساء لكي تتحقّق مقولة قِوَامة الرجال على النساء.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذه البحوث لا تشمل الموارد الاستثنائية، على سبيل المثال، إذا كان الزوج عاجزًا عن ممارسة العمل وفي الوقت نفسه كان باستطاعة المرأة توفير احتياجات الأسرة وتأمين دخلها وبادرت بذلك فإنّ مساعيها هذه تستحقّ الثواب الجزيل. وورد في بعض الروايات أنّ النّبيّ الأعظم (ص) كان يخطب مرّة في صلاة عيد الفطر أوصى فيها النساء ومؤكّدًا التصدّق من أموالهنّ وأن لا يحرمن أنفسهنّ ممّا في ذلك من الثواب العظيم. وبعد انتهاء صلاة العيد اقتربت منه زينب (زوجة عبد الله بن مسعود) وسألته: «هل لي مِن أجر في بني أبي سَلمة أن أُنفق عليهم ولستُ بتاركتهم هكذا وهكذا وهكذا إنّماً هم بنيّ؟» قال (ص): «نَعَم، لكِ فِيهم أجرُ ما أنْفَقتِ عَلَيهم»[3].

4ـ نطاق القِوَامة ومجالاتها

بالاستناد إلى ما كتبه بعضٌ فإنّ للقِوَامة على النساء جانبيْن، وهما بالمناسبة جانبان اجتماعيّان؛ فأمّا الجانب الأوّل فيشمل واجبات الزوج

---

(1) الكليني، الكافي، ج8، ص38.

(2) حسين بستان، اسلام وتفاوت هاى جنسيتى، ص54.

(3) أحمد بن حنبل، المسند، ج6، ص292؛ علي نهپائي، مجمع الرجال، ج7، ص174.

ومسؤولياته تجاه الزوجة، وأمّا الجانب الثاني فيتضمّن صلاحيات الزوج وخياراته. وتتجلّى قِوَامة الرجل بوضوح من خلال القاعدة الاجتماعية التي يتمتّع بها، بينما يشير الدور الأكبر إلى حقوق الآخرين والتوقّعات المنشودة. وبالنظر إلى أنّ القِوَامة تُمثّل من جهة حقًّا من الحقوق، ومن الجهة الأخرى فهي بمثابة تكليف، فإنّ هذين الجانبيْن ينسجمان مع التصوّرات الفقهية للفقهاء، فالتصوّر التقليديّ (العرفيّ) غالبًا ما يشير إلى صلاحيات الزوج وخياراته متجاهلًا جانب المسؤولية في هذا، في الوقت الذي يُقدّر فيه الأزواج في مُعظم العائلات أهمية دورهم هذا والمسؤولية المناطة إليهم ولا يتوانون عن تحمّل تلك الأعباء.

ولا شكّ في أنّ تحديد نطاق القِوَامة ومَدياتها مرهون بتقديم تعريف دقيق لدور الزوج وحدود صلاحياته واختياراته، فبصرف النظر عن الأدلّة الشرعية قد يختلف الزوج مع زوجته حول تفسير دوره ومسؤولياته؛ على سبيل المثال، قد تظنّ الزوجة أنّ تهيئة مسكن مملوك خاصّ يُعدّ من مسؤوليات الزوج وواجباته بينما لا يعتقد الزوج بأنّ شراء منزل خاصّ لزوجته هو جزء من مسؤولياته[1]، وهنا لا بدّ من الرجوع إلى الأدلّة الشرعية لمعرفة الحدود اللازمة والصلاحيات الممنوحة. ومن الناحية الأخرى، ينبغي لنا الإجابة عن السؤال الآتي: «بالاستناد إلى الأدلّة المُعتبرة وبمُقتضى القِوَامة، ما هي الحقوق الممنوحة للرجل وما هي الحدود التي يجب على النساء بموجبها طاعة الرجال؟».

بالنظر إلى أنّ أهمّ دليل على قِوَامة الرجال على النساء هو الآية الشريفة (34) من سورة النساء، فالأفضل أوّلًا الرجوع إلى هذه الآية وتفسيرها وتحليلها لنرى ما إذا كانت قد بيّنت ذلك لنا أم لا.

(1) تسمّى هذه الحالة بقابلية الدور على التفسير والتأويل، ولمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع (انظر: أورعي، رياست بانو، تمكين شوهر، ص185).

تقول الآية الشريفة 34 في سورة النساء: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ﴾.

استند بعض المفسّرين ومنهم العلامة الطباطبائيّ إلى الإطلاق الوارد في بداية الآية مُعتقدين بأنّ القوَامة المذكورة ثابتة للرجال على نطاق الأسرة والنطاق الاجتماعيّ على حدّ سواء. ففي ما يتعلّق بالمجال الاجتماعي للقوَامة وبعض المسائل كالحكومة والقضاء وقيادة المعارك فإنّ للرجال حقّ الولاية والقِوَامة والزعامة وعلى النساء اتّباع أوامر الولاة والقضاة والقُوّاد، وفي الوقت نفسه، تحتفظ النساء بقدراتهنّ وطاقاتهنّ في التفكير والإرادة المستقلّة وبإمكانهنّ العمل بحريّة ضمن نطاق المسائل المتعلّقة بهنّ بشكل شخصيّ؛ وفي ما يخصّ مجال الأسرة ونطاقها فقد أشارت الآية الشريفة كذلك إلى حدود القوَامة. ومن وجهة نظر العلامة الطباطبائيّ فإنّ عبارة ﴿فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ﴾ الواردة في الآية المذكورة هي بمثابة الإخبار بحكم الإنشاء، وعليه، فإنّ المُراد في الآية الشريفة هو أنّ النساء الصالحات ينبغي أن يكنّ مطيعات وحافظات حيث تشمل تلك الطاعة كذلك الأمور المتعلّقة بشؤون الزوجية بينهنّ وبين أزواجهنّ[1].

ولمّا كان الرّجل مسؤولًا عن إدارة حياة زوجته والإنفاق عليها، فإنّ على الزوجة أيضًا أن تطيعه في كلّ ما يتعلّق بمسائل الاستمتاع والحقوق الجنسية أثناء حضوره، فإذا غاب عنها زوجها وجبَ عليها حفظ غيبته بما أمر به الله سبحانه، ومعنى الحفاظ على غيبة الزوج هو أن لا تخونه ولا تسلّط غيره على عِرضه وماله.

هذا، وقد صدق بعض المؤلّفين في تصوّراتهم عندما قالوا إنّ طاعة

(1) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج4، ص344.

الزوجة لزوجها في مجال الحقوق الجنسية والمسائل الزوجية تدخل دون أدنى شكٍّ ضمن مجال هذه القِوَامة والدليل على ذلك مسؤولية الرّجل في حلّ أزمة الزوجية (أي: نشوز المرأة) والتي تناولتها الآيات اللاحقة[1]، وفي هذه الحالة فإنّه لا إطلاق في الآية الشريفة، لذلك فنحن مضطرون للبحث عن أدلّة أخرى بُغية تعيين حدود القِوَامة، ومن تلك الأدلّة الروايات التي أشار بعضها إلى ما يدلّ على وجود نوع من الصلاحية الممنوحة للرجل إزاء زوجته. فالمرأة ـ ومن خلال إبرام عقد النكاح ـ تُعبّر عن قبولها لتلك القِوَامة والصلاحية الممنوحة للرجل إزاءهـا، ولذلك، ينبغي لها العمل والالتزام ببنود ذلك الاتّفاق، وبالتالي، فإنّ كلّ الموارد التي تستند إلى الأدلّة القاطعة والتي أفتى الفقهاء بصحّتها تكون داخلة ضمن نطاق القِوَامة المذكورة وإن لم تكن مُبيّنة بكلمة القِوَامة.

وإلى جانب الروايات التي تؤكّد بشكل عامّ ضرورة طاعة الزوجة لزوجها وتمكينها له وتمدح فيها تلك الخصلة، فإنّ ثمّة روايات أخرى أشارت إلى موارد خاصة أيضًا كلزوم استئذان الزوجة زوجَها إذا أرادت الخروج من منزله[2] أو اختيار محلّ للسّكن[3]. ويُذكَر أنّ الفقهاء أفتوا بضرورة أن تطلب الزوجة إذن زوجها للخروج من المنزل وإن اختلفت آراؤهم حول حدود ذلك الاستئذان[4]. ومن المعروف كذلك أنّ تعيين نطاق القِوَامة منوط بتعيين التكليف الخاصّ بحدود هذا الأمر.

---

(1) مهدي مهريزي، **شخصيت وحقوق زن**، ص241ـ242.

(2) انظر: الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج14، ص112ـ113.

(3) المصدر نفسه، ج15، ص49.

(4) يرى بعض الفقهاء ومنهم سماحة الإمام الخمينيّ أنّ المرأة مُطالبة بشكل عامّ بالحصول على الاستئذان فيما اعتقد بعضٌ آخر أنّ هذا التكليف لا يجب على المرأة إلّا إذا كان خروجها يتعارض مع حقّ استمتاع الزوج (انظر: روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج2، ص543ـ544؛ محمد حسين فضل الله، **المسائل الفقهية**، ج1، ص261؛ أبو القاسم الخوئي، **منهاج الصالحين**، ج2، ص289).

وأمّا حقّ اختيار محلّ السّكن فهو من حقّ الزوج بادئ ذي بَدء، لكن بإمكان الزوجة ـ كما أسلفنا ـ أن تتملّك هذا الحقّ إذا ما وُضِع كشرط في عقد النكاح.

وتوجد مجموعة ثالثة من الروايات تتضمّن أدلّة عامّة تحثّ النساء على طاعة أزواجهنّ والإذعان لقراراتهم، وتمّ تحديد هذا النوع من الطاعة التي أفتى الفقهاء بوجوبها على المرأة بحقّ التمكين الجنسي والخروج من المنزل، أمّا بقية الموارد فلا تُعتبر مُلزمة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ طاعة المرأة وإذعانها في المسائل الزوجية وشؤون الأسرة والعائلة من شأنها أن تُعزّز أركان ولاية الرجل وقواميته وتعمل على تقوية العلاقات الأسرية، فيما يؤدّي تمرّدها وعصيانها وخروجها عن طاعة زوجها إلى تهرّب الأفراد من تحمّل مسؤولياتهم كلّما وجبت الطاعة وبالتالي عجز ربّ الأسرة عن المحافظة على أواصر بيته ومنعها من الانهيار. ولذلك كلّه حُثّت المرأة وشُجّعت على عدم عصيان زوجها طيلة حياتهما الزوجية ما استطاعت إلى ذلك سبيلًا. وللحيلولة دون طغيان الأزواج فإنّ عليهم التعرّف بدقّة إلى الأساليب الصحيحة للولاية والقِوَامة والمواطن الضرورية لاستخدام السلطة والزعامة. وتشير الروايات العدّة إلى أنّ الحكّام والولاة أُمِروا باتّباع العدل والإنصاف[1] وتمّت توصيتهم بالاستعانة بعقول مرؤوسيهم وقدراتهم عَبر المشاورة، وكذلك الصّفح عن زلّاتهم[2] والتركيز على دورهم ومسؤولياتهم أكثر من تركيزهم على قدراتهم وصلاحيّاتهم واختياراتهم.

ومهما يكن من أمر فإنّ تعيين إطار الوليّ أو القائم بالأمر وتحديد مسألة القِوَامة وضرورة طاعة الأزواج تُمثّل جانبًا مُعيّنًا من النظام الحقوقيّ الذي يهدف إلى تعزيز العلاقات السليمة وتقوية أُسس الأسرة وقواعدها،

(1) الحسن بن أبي الحسن الديلميّ، **إرشاد القلوب**، ج1، ص194.

(2) ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (سورة آل عمران: الآية 159).

فكلّ الأحكام الأُسرية المُلزمة وغير المُلزمة هي أحكام مهمّة وضرورية في هذا الموضوع، وكما أمرنا القرآن الكريم فإنّه ينبغي أن تكون تلك الأحكام في إطار المعاشرة بالمعروف، ولا شكّ في أنّ إيجاد مثل هذا الإطار من شأنه أن يحول دون ظلم الأفراد بعضهم بعضًا أو الاعتداء على بعضهم بعضًا أو إنكار الجميل إزاء بعضهم بعضًا.

وجدير بالذّكر ههنا أنّ الزوجات مسؤولات عن استتباب الأمن والاستقرار داخل الأسرة طيلة فترة قِوَامة أزواجهنّ وولايتهم عليهنّ، وفي عُرف العقلاء والمشرّعين فإنّ مُعظم المسائل والأمور المتعلّقة بالمنزل تُدار وتُنَظَّم في الواقع بناءً على تصوّرات الزوجة ورؤيتها، وقد أشارت الروايات إلى هذا الموضوع كذلك. فقد رُوي عن الرسول الأعظم (ص) أنّه قال: «الرّجلُ راعٍ على أهْلِ بَيْته، وَكُلّ راعٍ مَسؤولٌ عَن رَعِيّته، والمرأةُ راعِيةٌ على مال زَوْجِهاَ وهي مَسؤولَةٌ عَنه»[1]. وعن أبي جعفر (ع)، قال: «دَخَلَ قَوْمٌ عَلَى الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ (ع)، فَقَالُوا: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّه، نَرى فِي مَنْزِلِكَ أَشْيَاءَ نَكْرَهُهَا، وَإِذَا فِي مَنْزِلِه بُسُطٌ وَنَمَارِقُ. فَقَالَ (ع): إِنَّا نَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَنُعْطِيهِنَّ مُهُورَهُنَّ، فَيَشْتَرِينَ مَا شِئْنَ، لَيْسَ لَنَا مِنْهُ شَيْءٌ»[2].

وفي الختام نشير إلى نقطة مهمّة وهي أنّه على الرّغم من عدم امتلاك الأمّهات لأيّ ولاية أو وصاية على أبنائهنّ، لكن بإمكانهنّ تحمّل مسؤوليتهنّ في رعاية أبنائهنّ وأن يكنّ قيّمات عليهم وفقًا لوصية من الآباء أو الأجداد من الآباء (أو في حال عدم وجود أيّ منهم على قَيد الحياة). وهكذا نرى أنّ موضوع ولاية النساء ووصايتهنّ في الموارد والحالات الاستثنائية لم يَغِب عن اهتمام الشّارع والإشارة إليه في الفقه الإسلامي.

---

(1) حسين النوري، **مستدرك الوسائل**، ج14، ص248.

(2) الكليني، **أصول الكافي**، ج13، ص101.

الأسئلة

1ـ بيّن مفهوم القِوَامة وفقًا لآراء اثنيْن من المُفسّرين.

2ـ هل يمكننا إثبات القِوَامة للرجال بالاستناد إلى كلمة ﴿دَرَجَةٌ﴾ المذكورة في الآية الشريفة 228 من سورة البقرة: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾؟

3ـ هل تُقدّم لنا الآية الشريفة 34 من سورة النساء معيارًا للقِوَامة؟ كيف؟

4ـ وضّح نطاق القِوَامة ومجالاتها بالنظر إلى الأدلّة الشرعية.

المبحث السادس
التمكين والنّشوز

تمهيد

«التمكين» و«النّشوز» مصطلحان فقهيّان يتداولان في القوانين الخاصة بمسائل الحياة الزوجية، ويُطلَق المصطلح الأوّل «التّمكين» بمعناه الخاصّ على واجبات الزوجة حيال الحقوق الجنسية لزوجها، وأمّا «النشوز» فيشمل امتناع أيّ من الزوجيْن عن أداء تكاليف الزوجية إزاء الآخر. واستنادًا إلى عقد الزوجية تترتّب على كلّ من الرجل والمرأة واجبات وتكاليف متبادلة، وعليه، فإنّ تقصير أيّ منهما في تلك الواجبات من دون عُذر شرعيّ أو عقليّ مقبول يؤدي إلى انطباق أحكام خاصّة.

1ـ مفهوم التمكين والنشوز ومصداقاهما

1ـ1ـ التّمكين

قال بعض اللغويين في معنى التمكين: «مَكَّنَهُ من الشيءِ وأمْكَنَهُ منه: جَعَلَ له عليه سُلطانًا وقُدرة»[1]، وفي كُتب الفقهاء عُرِّف التمكين في إطار العلاقة الزوجية مع شرط اكتماله وذلك بالشكل الآتي: «التمكين الكامل،

---

(1) سعيد الخوري الشرتونيّ، **أقرب الموارد في فُصَح العربية والشّوارد**، ج2، ص1232ـ1233؛ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ج4، ص386.

هو التخلية بينها وبينه [أي: بين الزوجة وزوجها] على وجه به يتحقق عدم نشوزها»[1]. ويُستَشفّ من كلام الفقهاء أنّ التمكين الناقص مثلًا هو وضع الزوجة حدودًا أو قيودًا زمانية مُعيّنة لإقامة العلاقة الزوجية، فإذا وضعت الزوجة حدودًا لعلاقتها الزوجية مع زوجها تتغيّر الأحكام الخاصّة بتمكين الزوجة -كالنفقة مثلًا- تَبعًا لذلك. وفي ما يتعلّق بتلك التغييرات والحدّ المُقرّر من التمكين الواجب على النساء، اختلفت آراء الفقهاء وتباينت[2]، إلّا أنّهم أجمعوا على أنّ التمكين لا يجب على المرأة في حال وجود عُذر عقلي أو شرعيّ مقبول[3].

والتمكين -كما قلنا- هو مصطلح فقهيّ لم يَرد ذكره في الآيات القرآنية ولا في الروايات، إلّا أنّه فُسِّرت كلمة «قانتات» الواردة في الآية الشريفة 34 من سورة النساء بمعنى التمكين بمعونة القرائن الأخرى[4]. يُضاف إلى هذا أنّ العديد من الروايات شدّدت على ضرورة طاعة الزوج وعدم عصيانه في مسائل الحياة الزوجية[5].

---

(1) انظر: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج11، ص195-196؛ الشيخ الطوسي، **المبسوط في فقه الإمامية**، علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج38، ص363.

(2) انظر مثلًا: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج11، ص196-197.

(3) المصدر نفسه، ص198. وحول هذا الموضوع قال الإمام الخميني (قده): «لا تسقط نفقتها بعدم تمكينه من نفسها لعذر شرعي أو عقلي من حيض أو إحرام أو اعتكاف واجب أو مرض أو غير ذلك، وكذا لا تسقط إذا سافرت بإذن الزوج سواء كان في واجب أو مندوب أو مباح وكذا لو سافرت في واجب مضيق كالحج الواجب بغير إذنه؛ بل ولو مع منعه ونهيه، بخلاف ما لو سافرت بغير إذنه في مندوب أو مباح، فإنه تسقط نفقتها؛ بل الأمر كذلك لو خرجت من بيته بغير إذنه ولو لغير سفر فضلًا عمّا كان له لتحقق النشوز المسقط لها» (روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج4، ص558).

(4) انظر مثلًا: الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، ج1، ص448؛ الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص344؛ الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ص43.

(5) عن أبي جعفر (ع) قال: «جاءت امرأة إلى النبي (ص) فقالت: يا رسول الله ما حقّ الزوج على المرأة؟ فقال: أن تطيعه ولا تعصيه» (الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج14، ص112).

هذا، ويُقسّم القانونيون موضوع التمكين إلى قسميْن اثنيْن: التمكين الخاصّ والتمكين العامّ؛ ولا يوجد أيّ إجماع بينهم في ما يخصّ حدود التمكين أو مصاديقه بقِسميْه الخاصّ والعامّ. فأمّا التمكين الخاصّ فيقتصر على أداء الزوجة لحقوق زوجها الجنسية[1]، واستئذان الزوجة زوجَها للخروج من المنزل يُعدّ كذلك أمرًا لازمًا وفقًا للقوانين الخاصة بذلك[2]. وأمّا التمكين العامّ فمعناه قبول الزوجة لرئاسة الزوج وولايته عليها واحترام إرادته في تربية الأبناء والإدارة المالية والأخلاقية للأسرة بشكل كامل[3].

وقد تظهر في العلاقات الأُسرية أمور عدّة لا تكون فيها طاعة الزوجة لزوجها مُلزمة أو واجبة، مثل أن تكون للزوج بعض المطالب التي لا تندرج في لائحة الاستمتاع، وعلى الرغم من ذلك فإنّه ينبغي العلم بأنّ السكينة والطمأنينة داخل الأسرة مرهونتان بتمكين الزوجة لزوجها والطاعة له في إدارة الأسرة وتمشية أمورها، وهذا ما نسمّيه بالتمكين العامّ وهو وإن لم يكن واجبًا؛ لكنّه في الوقت نفسه قد يصبح عنصرًا فعّالًا في المحافظة على النظام الأسريّ وعاملًا رئيسيًا في حثّ الأبناء على احترام مكانة الآباء داخل الأسرة، ولذلك أثنَت العديد من الروايات على النساء المُطيعات والمتواضعات لأزواجهنّ.

وأهمّ ما ينبغي معرفته في هذا الإطار هو المسائل الخارجة عن حدود التمكين بشكل كلي، فمن وجهة نظر بعض الفقهاء والحقوقيين يمكن اعتبار بعض الرغبات الجنسية غير التقليدية التي قد يُطالب بها الأزواج والتي يمكن أن تسبّب العسر والحرج للزوجات، رغبات خارجة عن إطار التمكين الخاصّ كما هو واضح، وقد يطلب الزوج من زوجته القيام بعمل

(1) ناصر كاتوزيان، **حقوق مدني خانواده**، ج1، ص228.

(2) يمكن استنباط هذا المعنى من المادّتيْن 1114 و1115 من القانون المدني الإيراني.

(3) ناصر كاتوزيان، **حقوق مدني خانواده**، ج1، ص228.

غير مشروع أو يحول بينها وبين أدائها لعمل واجب، ففي هذه الحالة لا يصحّ للزوجة طاعة زوجها أو تمكينه من ذلك[1].

1_2_ أحكام التمكين

توجد في القرآن الكريم آية شريفة تُمثّل أساسًا وقاعدة لبعض أحكام التمكين الخاصّ، وهي قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُمْ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[2]. إنّ الفعل ﴿فَأْتُوا۟﴾ في هو فعل أمر يشير من وجهة نظر المفسّرين إلى الجواز لا الوجوب، وهو فعل خُوطِبَ به الرّجال وأُجيز لهم بموجبه معاشرة زوجاتهم بالشكل الذي يرغبون فيه، وهكذا يتحقّق موضوع التمكين على الزوجات ضمن تلك الحدود، وعلى الرغم من هذا فإنّ آراء المفسرين لم تتّفق حول الآية الشريفة، خاصّة في ما يتعلّق بمعنى «أنّى» الاستفهامية وتفسيرها، فممّا لا شكّ فيه أنّ كلمة «أنّى» تدلّ على الزمان أو الوقت، وعليه، فالتمكين واجب على المرأة في أي وقت شاء الرجل ذلك. وقد تشير «أنّى» أيضًا إلى المكان في بعض الأحيان، لكنّ المفسرين اختلفوا حول كون المقصود بمعنى المكان وهل هو جسد المرأة أو المكان الذي يجمع كلا الزوجيْن معًا. فالمرحوم الفيض الكاشاني فسّرها بمعنى جسد المرأة وذكر في تفسيره اختلاف الروايات حول جواز كلّ أنواع الاستمتاع بالجسد أو

---

(1) وبما أنّ التمكين في مثل هذه الأمور يصبح غير مُلزم فإنّ نفقة الزوجة تبقى على عاتق الزوج حتى في حال عدم طاعته في الأمور المذكورة. انظر مثلًا: المحقق الحلي، **شرائع الإسلام**؛ علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج19، ص519؛ روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج3، ص558. وجدير بالذكر أنّ هذه المسألة وردت كذلك في المصادر الحقوقية (انظر على سبيل المثال: صفائي وإمامي، **حقوق خانواده**، ج1، ص173؛ ناصر كاتوزيان، **حقوق مدنى خانواده**، ج1، ص227_228).

(2) سورة البقرة: الآية 223.

عدمه[1]؛ أمّا العلامة الطباطبائي فقد قال في ذلك: «ثم إنّ تقديم قوله تعالى ﴿ نِسَآؤُكُمۡ حَرۡثٞ لَّكُمۡ ﴾ على هذا الحكم وكذا التعبير عن النساء ثانيًا بالحرث لا يخلو من الدلالة على أنّ المراد هو التوسعة في إتيان النساء من حيث المكان أو الزمان الذي يقصدن منه دون المكان الذي يقصد منهن... فإن كان الإطلاق من حيث المكان فلا تعرض للآية الإطلاق الزماني ولا تعارض له، وإن كان من حيث الزمان فهو مقيد بآية المحيض، والدليل عليه اشتمال آية المحيض على ما يأبى معه أن تنسخه آية الحرث». ويرى العلامة الطباطبائي أنّ الآية الشريفة لا يمكن أن تكون مطلقة إلّا من وجه واحد (إمّا الزمان أو المكان) ولا يمكن أن تشير «أنّى» إلى مَعنيَيْن في آن واحد[2].

وقالت جماعة من مُفسّري أهل السنّة إنّ الآية لا تعني أنّه بإمكان الرجال الاستمتاع بزوجاتهم بشكل غير تقليديّ أو غير مُتعارف، وعليه، فإنّ التمكين واجب على النساء إذا كان مُتعارفًا وتقليديًّا[3].

وهكذا، أوجب الفقهاء التمكين على النساء في كلّ الأحوال بموجب هذه الآية الشريفة مع عدم وجود مانع عقليّ أو شرعيّ[4].

1ـ3ـ النُّشوز

قال ابن منظور في «لسان العرب»: «نَشَزَ يَنْشُزُ نُشوزًا: أَشرف على نَشَزٍ

(1) الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، ج2، ص253ـ254.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص212.

(3) «وقوله ﴿ فَأۡتُواْ حَرۡثَكُمۡ أَنَّىٰ شِئۡتُمۡ ﴾ تمثيل، أي فأتوهن كما تأتون أراضيكم التي تريدون أن تحرثوها من أي جهة شئتم، لا تحظر عليكم جهة دون جهة» (الزمخشري، **تفسير الكشاف**، ج1، ص266)؛ لكنّ عبارات الآلوسي أوضح في هذا الشأن حيث قال: «فيجوز أن يكون المستفاد حينئذ تعميم الجهات من القدّام والخلف والفوق والتحت واليمين والشمال لا تعميم مواضع الإتيان، فلا دليل في الآية لمن جوّز إتيان المرأة في دُبرها» (انظر: محمود الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني**، ج2، ص188).

(4) انظر مثلًا: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج11، ص96.

من الأَرض، وهو ما ارتفع وظهر...والنُّشُوزُ يكون بين الزوجيْن وهو كراهة كلّ واحدٍ منهما صاحِبَه، واشتقاقُه من النَّشَز... ونَشَزَت المرأةُ بزَوجها وعلى زَوجِها تَنْشِزُ وتَنْشُز نُشوزًا، وهي ناشِزٌ: ارتَفَعت عليه واسْتَعْصَت عليه وأبْغَضَته وخَرَجت عَن طاعَتِه وفَرَكَتْه»[1].

وقد استُخدِمت كلمة «النُّشوز» في القرآن الكريم في آيتيْن، إحداهما تتعلّق بالنساء بينما تعلّقت الأخرى بالرّجال:

أ- فأمّا الآية الشريفة التي تتعلّق بالنساء فهي في قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ ۚ وَٱلَّٰتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾[2].

ب- والآية الشريفة التي تشير إلى نشوز الرّجال هي في قوله سبحانه: ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۚ وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ ۗ وَأُحْضِرَتِ ٱلْأَنفُسُ ٱلشُّحَّ ۚ وَإِن تُحْسِنُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾[3].

وقال المُفسرون في تفسير معنى «النُّشوز» في الآية الأولى: «نُشوز المرأة عصيانها لزوجها واستيلاؤها عليه ومخالفتها إياه»[4]، و«نشوزهنّ تَرَفعهُنّ عن طاعتكم وعصيانهنّ لكم»[5]، و«أن تعصي زوجها ولا تطمئنّ

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج14، ص143.

(2) سورة النساء: الآية 34.

(3) سورة النساء: الآية 128.

(4) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج3-4، ص69.

(5) الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، ج1، ص448؛ جلال الدين السيوطي، **الدرّ المنثور في تفسير المأثور**، ج2، ص521.

إليه»[1]، و«طاعة الزوج وعدم عصيانه»[2].

وقد تناول الفقهاء في كتبهم موضوع النّشوز بشكل مُسهب أكثر من مسألة التمكين، فالنشوز في كلام الفقهاء هو عبارة عن مصطلح فقهيّ بمعنى الامتناع عن أداء الوظائف الإلزامية، وعليه، فإذا أحجمت الزوجة عن القيام بواجباتها الزوجية أو خرجت من منزل زوجها دون إذنه فإنّها تُعتبر ناشزة، وكذلك الحال مع الرّجل (الزّوج) فإذا ترك الإنفاق والقَسْم والاضطجاع مع زوجته فهو ناشِز[3]، إذن، فمعنى النشوز في الفقه أخصّ من معناه في اللغة.

وأمّا البحث الآخر المطروح في كُتب الفقهاء ومؤلّفاتهم فيشمل علامات النّشوز ومصاديقه، حيث يستند أساس هذا البحث إلى العبارة القرآنية في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾ المذكورة في الآية الشريفة 34 من سورة النساء؛ إذ يدلّ معنى الخوف هنا على علامات تحقّق النّشوز بالرؤية الظاهرية، وقد اعتبر المُفسّرون أنّ الخوف هو واحد من تلك العلامات أيضًا[4]، وهو المعنى الذي أيّده الفقهاء كذلك، لكنّ العلامات المذكورة ليس لها مصاديق ثابتة.

وفي ما يأتي بعض العلامات الدالّة على النّشوز بشكل عامّ:

- تغيّر الكلام من الناعم واللطيف والهادئ إلى الخشن والعنيف والزّجر، ومن المُحيّا والوجه الطّلق والتودّد إلى المزاج النّكد والعُبوس

---

(1) الزمخشري، تفسير الكشّاف، ج1، ص506.

(2) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج4، ص345.

(3) انظر مثلًا: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج11، ص129ـ130؛ روح الله الخميني، تحرير الوسيلة، ج3، ص543ـ544.

(4) انظر على سبيل المثال: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج4، ص345.

والبُسور، ومن النشاط والبهجة إلى البُرود والخُمول[1]، ممّا لم يَعتد عليه الزوج من قَبل.

- امتناع الزوجة عن جواب زوجها عند مناداته لها وعدم حضورها عند مطالبته بذلك.

- عدم استقبال الزوجة لزوجها عند رجوعه إلى البيت وقد كانت من قَبل تفعل ذلك[2].

ومن مصاديق النشوز أيضًا عدم تمكين المرأة زوجها من الاستمتاع الجسديّ وامتناعها عن تنظيف بدنها من كلّ ما من شأنه أن يُعيق التلذّذ وإهمالها للنظافة العامة والتبرّج لزوجها (في حال مطالبة الزوج لها بذلك) وكذلك خروج المرأة من بيت زوجها دون إذن منه[3].

وقد عيّن الفقهاء معيارًا عامًّا لمصاديق النّشوز، ومن وجهة نظرهم فإنّ ثمّة موارد أخرى تدخل في إطار النشوز إلى جانب خروج الزوجة من بيت زوجها دون إذنه وهو ممانعتها من السّماح لزوجها بالاستمتاع والتلذّذ، وبناءً على ذلك، فإنّ عدم طاعة الزوج في الأمور والمسائل غير الواجبة مثل المسائل المتعلقة بترتيب البيت أو المطالب الأخرى التي لا تتعلّق بالاستمتاع، لا تُعدّ من مصاديق النشوز[4].

---

(1) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج3، ص543-544؛ انظر كذلك: المحقّق الحلي، **شرايع الإسلام**، علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ص513؛ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج11، ص132.

(2) الشيخ الطوسي، **المبسوط في فقه الإمامية**؛ علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج38، ص318.

(3) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج3، ص543-544؛ مرتضى الأنصاري، **كتاب النكاح**، ص469-486.

(4) الخميني، المصدر نفسه، ج3، ص543-544.

ويرى صاحب «الجواهر» كذلك أنّ بذاءة لسان المرأة مع زوجها وشماتتها به بل وحتى عدم حيائها واستحيائها أمامه لا تُعتبر من مصاديق النشوز ـوإن كان كلّ ذلك محرّمًا[1]ـ وأمّا مؤلّف كتاب «العروة الوثقى» فيعتقد أنّ امتناع الزوجة عن كلّ ما يُجوّز للزوج الاستمتاع به وعدم تمكينها له بذلك ليس من النشوز بشيء، فقد لا يكون نوع مُعيّن من التلذّذ محرّمًا على الزوج وفي الوقت نفسه لا تَجب طاعة الزوجة له في هذا الأمر. ومن وجهة نظر السيد محمد كاظم اليزدي أنّه لا دليل على وجوب تمكين الزوجة لزوجها في الموارد التي يكون الاستمتاع فيها جائزًا[2].

1ـ4ـ أحكام النّشوز

وردت الأحكام الخاصّة بالمرأة الناشزة في الآية الشريفة 34 من سورة النساء، وعليه، أصدر الفقهاء فتاواهم وفقًا للأعمال الإرشادية والتأديبية الواردة فيها وهي: أـ الموعظة؛ بـ الهَجر في المضاجع؛ جـ الضّرب.

وجدير بالذكر أنّ الأعمال الثلاثة المذكورة مرتّبة حسب نظام خاصّ، بمعنى أنّ على الزوج في بداية نشوز زوجته وتركها لواجباتها الزوجية أن ينصحها، فإذا لم تنفع النصائح والإرشادات معها، وجبَ عليه أن يهجرها ويدير ظهره لها في الفراش، وإذا لم ينفع هذا الإجراء كذلك ولم يضطرّها إلى طاعة زوجها في ما يتعلّق بالواجبات الزوجية، عندئذ يجوز للرجل ضَرب زوجته. وقد أفتى العلماء أنّه لا يحقّ للزوج أن يصل إلى المرحلة الثانية دون المرور بالمرحلة الأولى أو المباشرة في المرحلة الثالثة دون تجربة المرحلة الثانية، وهكذا. كما أفتوا بأنّه لا يحقّ للزوج الاعتداء على زوجته في المرحلة التي تعود الزوجة فيها إلى رُشدها وصوابها وتعود إلى

(1) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج11، ص132.

(2) محمد كاظم اليزدي، العروة الوثقى، ج2، ص640.

الطاعة، مُدّعين أنّ الهدف من المراحل الإرشادية والتأديبية هو الإصلاح والتقويم وليس الانتقام.

وفي ما يتعلّق بالمرحلة الثالثة (وهي مرحلة الضّرب) فقد أطنب العلماء والفقهاء في الحديث عنها، وأجمعوا على ألّا يسبّب ضرب الرّجل لامرأته ضررًا كبيرًا كالإدماء، وألّا يُخلّف الضّرب كدمات واضحة على بدنها[1]. ومن الفقهاء مَن قال إنّ الضّرب المذكور في الآية الشريفة يدخل في إطار النّهي عن المُنكر، وعليه، فإذا احتمل الزوج عدم تأثير ذلك على الزوجة فإنّه لا يحقّ له ضربها[2].

ملاحظة: نُظِّمت الأحكام الثلاثة في هذه الآية الشريفة على أساس (الخوف من النّشوز)، وبما أنّه فسِّر الخوف كعلامة من علامات ظهور النّشوز، فإنّه لا يمكن القول بجواز استخدام الرّجل للمراحل الثلاث كلّها بمجرّد رؤيته لعلامات النّشوز. وممّا لا شكّ فيه أنّ الضّرب يُعدّ عملًا تأديبيًا تُعاقَب به الزوجة التي ترفض طاعة زوجها في الموارد الواجبة، ويُعتبر الهَجر سلوكًا وتصرّفًا غير مقبول بين المسلمين؛ بل ولا يجوز ذلك إلّا من باب التنبيه والتحذير، ولذلك فصّل العديد من الفقهاء المراحل المذكورة بالشكل الآتي: إذا ظهرت علامات النشوز فقط فإنّ باستطاعة الرجل أن يَعظ زوجته، وإذا تحقّق النّشوز نفسه بشكله الحقيقيّ والعمليّ عندئذ يحقّ له تركها وهَجرها، فإذا لم ينجح هذا الإجراء أيضًا، عندها فقط يمكنه ضربها[3].

ومن الفقهاء مَن ربط بين الهَجر وبين الموعظة وقالوا: إذا ظهرت

---

(1) انظر مثلًا: روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج3، ص543_544؛ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج11، ص133.

(2) انظر: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج11، ص133.

(3) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج3، ص543_544؛ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج11، ص132.

علامات النّشوز فبإمكان الزوج أن يَعِظ زوجته ثمّ بعد ذلك هَجرها[1]؛ واستنادًا إلى هذا الفَرض فإنّ الضّرب لا يتحقّق إلّا بتحقّق أصل النّشوز، فيما رأى بعضهم الآخر أنّه لا يحقّ للرجل ضَرب الزوجة في المرحلة الأولى لتحقّق النشوز؛ بل إذا أصرّت الزوجة على عدم الطاعة ورفضت القيام بواجباتها الزوجية عندئذ يحقّ له ضربها وتأديبها[2].

وقالت جماعة أخرى من الفقهاء إنّ جميع تلك الأمور مرهونة بتحقّق النّشوز وأنّ المقصود بالخوف في الآية الشريفة هو العلم بتحقّق النّشوز (أو الخوف من استمرار حالة النّشوز)؛ إذن، عند العلم بتحقّق النّشوز يجوز بعده استخدام الموعظة والهَجر والضّرب بالترتيب، وفي غير هذه الحالة فإنّه لا بدّ من تقدير عبارة «علمتم نشوزهنّ» قبل كلمة ﴿وَٱضۡرِبُوهُنَّ﴾[3]، واعتبر بعض فقهاء أهل السنّة هذا الرّأي صحيحًا[4].

وما يهمّنا في هذا الأمر هو مُراعاة الترتيب بين المراحل التأديبية الثلاث المذكورة إلى جانب الشروط المُعتبرة، ومن الطبيعيّ أن يتحقّق الضّرب بهدف إجبار الزوجة على الكفّ عن تصرّفها الدالّ على النّشوز، فأمّا رجوعها بشكل كامل إلى الحالة الزوجية المطلوبة التي سبقت النّشوز

---

(1) المحقّق الحلي، **شرايع الإسلام**، علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج19، ص513؛ الشيخ الطوسي، **المبسوط في فقه الإمامية**، علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج38، ص318.

(2) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج3، ص544؛ الشيخ الطوسي، **المبسوط في فقه الإمامية**، علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج38، ص318.

(3) الشيخ الطوسي، **الخلاف**؛ علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج38، ص95. والسبب في هذه المسألة كذلك هو أنّ الآية الشريفة أسندت جميع مراحل التأديب إلى موضوع الخوف في حين من المعلوم أنّه لا يحقّ للزوج ضرب زوجته إطلاقًا بصرف النظر عن ظهور علامات النشوز. إذن، فإمّا أن نواجه ما هو خلاف الظاهر عند تفسير «الخوف» الوارد في الآية الشريفة أو الأخذ بتقدير عبارة «علمتم نشوزهنّ» وإن كان ذلك خلاف الظاهر أيضًا.

(4) الشافعي، **الأمّ**، النكاح، علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج5، ص1015.

فمرهون بعواطفها ومشاعرها تجاه زوجها؛ وعليه، فإنّ الضّرب الذي قد يؤدّي إلى إثارة النّفور والانزعاج لا يمكنه أن يسهم في إصلاح تلك العلاقة العاطفية الحسّاسة. وبعبارة أخرى: لا يمكن لأيّ زوج أن يتمتّع بالشكل الصحيح والمرغوب في علاقته الزوجية مع زوجته إذا لم تكن هذه الأخيرة راغبة في فعل ذلك أو غير مستجيبة لإشاراته. إذن، فعودة المرأة إلى أداء واجباتها الزوجية (جسديًّا ونفسيًّا) هي أمر ضروريّ لحلّ هذه المشكلة. يُضاف إلى ذلك فإنّ مثل هذه المسألة لا يمكن حلّها باستخدام الزوج للعنف أو الضّرب، ولهذا منعت الروايات الأزواج بعبارات مختلفة من إيذاء زوجاتهم أو استخدام العنف المُفرط معهنّ أو ضربهنّ (ضربًا مُبرحًا أو داميًا) في غير حالات النّشوز[1]. ومن الواضح أنّ جواز الضّرب في الآية الشريفة إنّما هو لحلّ المشاكل الخاصة والاستثنائية داخل الأسرة، أي المشاكل التي لا يمكن إرجاعها إلى القضاء أو الحَكَم بسهولة. وفي الشريعة الإسلامية لا تُقبَل ادّعاءات أو حُجج أيّ زوج حول نشوز المرأة إلّا في حال خروجها من بيت زوجها دون إذن منه؛ بمعنى، أنّه مع وجود المرأة داخل المنزل فإنّه لا يمكن للرجل الادّعاء بأنّها تمتنع عن تمكينه، ولا شكّ في أنّ مثل هذا الحكم سيقف رادعًا بوَجه أولئك الأزواج الذين يتّهمون زوجاتهم بعدم التمكين دون وجود أيّ دليل قاطع كذريعة لقطع النفقة عنهنّ. وفي الوقت نفسه، لا بدّ من إيجاد طريق كذلك لإنقاذ الرجال الذين يُحرمون بالفعل من تمكين زوجاتهم لهم، وقد أدّت كلّ تلك الضرورات إلى وضع حلّ خاصّ وعائليّ بحت لهذه المشكلة عن طريق مبادرة الزوج نفسه بشكل

---

(1) انظر مثلًا: حسين النوري، **مستدرك الوسائل**، ج14، ص249ـ250. قال رسول الله (ص) في حديث: «وَمَن اتّخَذَ زَوْجةً فَلْيُكرمها»؛ وفي حديث الحولاء، عن رسول الله (ص)، أنه قال: «فَأيّ رَجل لَطَم امرأتَه لَطمَة، أمرَ الله (عَزّ وَجَلّ) مالك خازن النّيران فَيلطُمه على حرّ وجهه سَبعين لطمة في نارِ جهنّم»؛ عن أمير المؤمنين علي (ع)، قال: «إنّ النساءَ عند الرّجال لا يملكن لأنفسهن ضرًّا وَلا نَفعًا، وإنّهن أمانة الله عندكم، فلا تضاروهنّ ولا تُعضلوهنّ».

مباشر، وكما أسلفنا قبل هذا فإنّ التدخّل المذكور يمرّ بثلاث مراحل، وللحيلولة دون بروز أيّ تصرّف أو سلوك غير لائق في هذا المجال فإنّ الحلّ المنطقي يقتضي البدء بالمراحل الأضعف ثمّ الأقوى، ومن المعلوم أنّ هذه المسألة موجودة كذلك في أدلّة النّهي عن المُنكر في ما يخصّ أنواع المُنكرات الأخرى. وكذلك الحال في مسألة النّشوز فإنّ الضّرب هو أشدّ المراحل التأديبية التي يمكن للرجل استخدامها مع زوجته مع مُراعاة الشروط المطلوبة بالطّبع، وقد يكون ذلك هو الحلّ المثالي للمشكلة.

ومن البديهيّ أنّ هذه الموارد لا تعني شيئًا إلّا إذا أراد الزوج بالفعل حلّ مشكلته العائلية للحفاظ على تماسك أسرته، وإلّا فمن المعلوم أنّه توجد طُرق أخرى أيضًا ومنها الطلاق. وهنا ينبغي التذكير بأنّ اللجوء إلى القضاء والمحاكم قد لا يُفيد في هذه الحالة؛ لأنّ العقوبات القانونية كسَجن المرأة أو حبسها ربّما أدّت إلى ابتعاد الزوجيْن عن بعضهما أكثر من ذي قَبل وبالتالي بقاء على ما هي عليه بدلًا من إيجاد الحلّ المناسب لها.

وجدير بالذكر أنّ بعض كبار الفقهاء كصاحب الجواهر أبدوا حساسيّة كبيرة تجاه مسألة ضَرب الزوجة، ففضلًا عن اعتقاده بأنّ الضّرب حتى بعود السّواك قد لا يكون الحدّ الأعلى للضّرب -إذ لا يمكن التكهّن فيما إذا كان ذلك سيُنهي حالة النّشوز أم لا- قال النّجفي: «وكذا الكلام في الضرب، فيقتصر على ما يؤمل معه طاعتها، فلا يجوز الزيادة عليه مع حصول الغرض به، وإلّا تدرّج إلى الأقوى فالأقوى ما لم يكن مُدميًا ولا مُبرحًا، وابتداؤه الضرب بالسّواك...لإطلاق أدلته الذي لا ينافيه الرخصة فيه، مع أن المرخص فيه غير المفروض من الضرب، كما لا ينافيه عدم الضمان... بعد تسليم ذلك فيه بأنّ ضرب الزّوج لمصلحته»[1]. واعتبار الرّجل ضامنًا في حال إلحاق الضّرر بزوجته إنّما هو لمنعه من إساءة استغلال هذا الحكم.

---

(1) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج11، ص132 (ج33، ص212-213).

وأمّا إذا كان الناشز هو الرّجل نفسه، فإنّ بإمكان الزوجة ـ وفقًا للأحكام الإسلامية ـ رفع شكوى إلى المحاكم الخاصة لتعزير زوجها بالحبس أو ما شابه ذلك وإجباره على أداء مسؤولياته الزوجية، أو أن تدفع تلك المحاكم حقوق الزوجة المالية من خلال تخصيص نسبة مُعيّنة من دخل الزوج بالطرق القانونية[1].

من الواضح أنّ المرأة لا تستطيع إجبار الرّجل على أداء مسؤولياته تجاهها بالأسلوب نفسه الذي يستخدمه هو في فرض طاعته عليها وإجبارها على ذلك. وفي حال نشوز الزوج فإنّ على القانون والضوابط والقوى الجَبرية الأخرى المسارعة إلى تقديم العون للزوجة ومساعدتها في ذلك. وحول ما إذا كانت الزوجة قادرة كذلك على الامتناع عن القيام بمسؤولياتها الزوجية في حال نشوز زوجها، فإنّ المشهور عن الفقهاء قولهم بعدم جواز ذلك بينما أشكل بعضٌ آخر في الجواز المذكور[2].

وثمّة حُكم آخر يتناول علاقة الزوج وزوجته حيث يرى بعضهم أنّه يشير إلى النشوز المصطلح للزوج، وهذا في حالة طلاق الرجل زوجته بسبب كُرهه لها أو عدم رغبته في العيش معها، ففي هذه الحالة تستطيع الزوجة إسقاط حقّها في النفقة وحقّ القَسْم وحقّ المعاشرة (إمّا كلّها أو بعض منها بحسب الاتّفاق والتراضي) عن الرّجل حتى لا يُطلّقها[3]؛ ويسمّى هذا النوع من التوافق بالمصالحة أو الصّلح، وأصل هذا المصطلح مأخوذ من الآية الشريفة 128 من سورة النساء التي وردت فيها كلمة «النُّشوز»

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص133.

(2) انظر: أبو القاسم الخوئي، **منهاج الصالحين**، ج2، ص289.

(3) انظر مثلًا: العلامة الحليّ، **تبصرة المتعلمين**، علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج38، ص427ـ428؛ محمد بن علي الطوسي (أبي حمزة)، **الوسيلة إلى نَيل الفضيلة**، ج20، ص273.

كذلك: ﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾، فالنُّشوز في هذه الآية لم يَرد بالمعنى الفقهيّ المُصطلَح عليه بل بمعنى الكراهة والإعراض عن الزوجة[1]. وفي مثل هذه الظروف باستطاعة الزوجة أن تتصالح مع زوجها بشأن حقوقها كحلّ أخير لكي يتراجع الزوج عن مسألة الطلاق، وليس معنى هذا مصالحة المرأة للرجل إذا ما امتنع الأخير عن أداء حقوقها الواجبة.

الأسئلة

1ـ ما هو معنى (التَّمْكين) وما هو أساسه الفقهيّ؟

2ـ ما معنى (النُّشوز)؟ هل يصدر النّشوز عن المرأة فقط؟ ما هي الآيات القرآنية التي تبحث موضوع النُّشوز؟

3ـ ما هي الحالات التي يمكن أن تجعل من الرجل أو المرأة ناشزًا؟

4ـ ما هو الحلّ الأنسب الذي قدّمه القرآن الكريم إزاء نشوز المرأة؟ لماذا؟ هل يمكنك تقديم توضيح آخر للآية القرآنية الخاصة بهذا الشأن؟

5ـ بيّن الحلول التي وضعتها الشريعة الإسلامية في حال نشوز الرّجل (الزّوج).

---

(1) انظر: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج11، ص134.

المبحث السابع
النّفَقَة

تمهيد

معلوم أنّ الإنفاق على الأسرة بالحدّ المُتعارَف عليه بما يتناسب وشأن الزوجة ومنزلتها هو من مسؤوليات الرجل وواجباته. واختلفت آراء العلماء والفقهاء حول ما إذا كانت القدرة المالية للزوج من حيث مقدار النّفقة ونوعها وكيفيّتها هي المعيار لذلك أم لا. واستنادًا إلى الفقه الإسلامي يجب على كلّ شخص الإنفاق على بعض الأفراد الآخرين في بعض الأحيان إلى جانب نفقة الزوجة، إلّا أنّ نفقة هذه الأخيرة تتّصف ببعض الخصائص مقارنة بنفقة الآخرين. وثمة أحكام مُفصّلة وموسّعة حول مقدار النّفقة ونماذجها والشروط التي تَجب فيها وكذلك سقوطها وفلسفة النّفقة.

«النّفَقَة» ـمن نَفَقَ يَنفق ـ فعل ثلاثيّ مُجرّد، إذا دخلت عليها كلمة المال فإنّها تعني التقليل من المال، وتعني في باب «الإفعال» الصّرف[1]، وفُسّرت «النّفقة» بأنّها التّكاليف المالية الخاصة بالمعيشة وغيرها[2]، وفي المصطلحات القانونية تعني النّفقة تكلفة شراء الطعام والملبس وأثاث البيت وما شابه ذلك، وأهمّها نفقة الأقارب ونفقة الزوجة.

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج14، ص242.

(2) آذرتاش آذرنوش، **فرهنگ معاصر عربى-فارسى**، ص706ـ707.

1ـ أدلّة النّفقة

وجوب الإنفاق حكمٌ شرعيٌ يتحمّله الرّجال، وفي ما يأتي بعض الآيات القرآنية الدّالة على هذا الحكم:

أ ـ ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1].

ب ـ ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾[2].

ج ـ ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾[3].

وأمّا الروايات الواردة في باب النّفقة ولزوم إنفاق الرّجال على النساء فكثيرة جدًّا بحيث قال صاحب «الجواهر» في ذلك إنّها فوق حدّ التواتر[4]. ونشير أدناه إلى بعض من تلك الروايات:

عن أبي بصير، عن أبي عبد الله (ع) في قول الله (عَزّ وَجلّ): ﴿وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ﴾ قال: «إذا أنْفَقَ الرّجلُ على امرأتِهِ ما يُقيمُ ظَهرَها مَع الكسْوَة وإلّا فُرِّقَ بَيْنَهُما»[5]. ورُوي عن الإمام الباقر (ع)

(1) سورة البقرة: الآية 233.

(2) سورة الطلاق: الآية 7.

(3) سورة النساء: الآية 34.

(4) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج11، ص195. والجدير بالذكر أنّ العبارات الأخيرة في الحديث المذكور هي توصية أخلاقية. واعتبر الإمام الخمينيّ (قده) في الجزء الثاني من كتابه **تحرير الوسيلة** في كتاب النكاح، اعتبر ذلك ضمن الحقوق المستحبّة للمرأة؛ إلّا أنّ القسميْن السابقيْن في الحديث أعلاه يتعلّقان بحقّ المرأة الواجب في النفقة.

(5) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج15، ص223.

ما يُشبه هذا الكلام[1]، وفي رواية أخرى عن صفوان، عن إسحاق بن عمار عن الصّادق (ع) قال: قُلتُ لأبي عبد الله (ع): ما حَقّ المرأة على زَوجها الذي إذا فعله كانَ مُحْسِنًا؟ قال: «يُشْبعها ويَكسوها وإن جَهلَت غَفَر لَها»[2]. وهكذا فإنّه لا وَجه للشكّ في وجوب إنفاق الزوج على زوجَته.

2ـ شروط وجوب النّفقة وسقوطها

من شروط وجوب النّفقة استمرار عقد النّكاح وطاعة الزوجة لزوجها في المسائل والأمور التي تَجب فيها تلك الطاعة، وبناءً على ذلك فإنّ المرأة في عقد النكاح المنقطع لا تستحقّ أيّ نفقة كما إنّ النّفقة تسقط عن الزوج في حال نشوز الزوجة. وإذا كان لدى الزوجة من الأعذار العقلية أو الشرعية ما يُبرّر عدم قيامها بأداء وظائفها الزوجية فإنّها تبقى مستحقّة للنفقة ويُلزَم الرّجل بدفعها إليها[3].

وتجدر الإشارة إلى أنّه إذا انفصلت الزوجة عن زوجها بطلاق رَجعيّ فإنّها تبقى محتفظة بعنوان الزوجة، ويجب على الزوج الإنفاق عليها طيلة أيّام عدّتها، وإذا كان طلاقهما بائنًا حقّها في النفقة، وإن كانت الزوجة حاملًا فإنّه يجب على زوجها دفع نفقتها حتى تضع حَملها سواء أكان طلاقهما بائنًا أم رجعيًّا، وأمّا الزوجة الحامل التي توفّي عنها زوجها فتستحقّ النفقة إلى أن تضع حَملها كذلك. وفي ما يخصّ النفقة في عدّة الطلاق البائن وعدّة الوفاة، فكما قلنا، فإنّ ثمة خلافًا بين الفقهاء حول ما إذا كانت النفقة تتعلّق بالأمّ (الوالِدة) أو الابن (المولود)[4].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص224.

(3) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج2، ص314.

(4) ولهذا البحث نتائج فقهية كثيرة موجودة في المصادر والكُتب الفقهية بالتفصيل، وعلى سبيل المثال، إذا كانت النفقة متعلّقة بالجنين فإنّ قسمًا مُعيّنًا منها يقع على عاتق الأب، وتقع =

3ـ مقدار النّفقة وأمثلتها

صرّح عددٌ من الفقهاء بعدم وجود مقدار مُعيّن للنفقة حيث تبقى حاجة المرأة المعيار الأساس لذلك[1]، واختلفت آراء الفقهاء حول بيان نماذج النفقة وأمثلتها حيث تعود تلك الاختلافات إلى مسائل مُعيّنة مثل الظرف الزمني والأعراف والتقاليد المتنوعة في بعض المناطق وما شابه ذلك، إلّا أنّ مُعظم الفقهاء أشاروا إلى عناوين كليّة وعامّة للنفقة منها المسكن والملبس والطعام وأثاث المنزل والخَدَم؛ ورأى آخرون منهم أنّ الوسائل الصحية الضرورية تُعتبر من ضمن أثاث المنزل[2]، إلى جانب التكاليف الخاصة بالدواء والعلاج إذا كان ذلك داخلًا ضمن إطار النفقة ولم يكن ثمنه باهظًا كالمصروفات المتعلّقة بمعالجة الأمراض المستعصية[3]. وفي ما يخصّ معيار الطعام فينبغي أن يكون مُشبعًا بشكل كافٍ وأمّا نوعه وكيفيّته فلا بدّ من أن يكون بحسب المُتعارَف عليه، أي الطعام الذي اعتادت على تناوله الزوجة في بلدها من غير أن يكون مُضرًّا

= مسؤولية هذه النفقة على الجدّ من الأب إذا لم يكن الأب موجودًا، ولكن إذا كانت النفقة متعلقة بالأمّ (الزوجة) فإنّها تخضع لأحكام نفقة الزوجة. وللاطلاع على الآراء والبحوث الخاصة بهذا الموضوع (انظر: العلامة الحلي، **مختلف الشيعة**، ج7، ص325؛ العلامة الحلي، **قواعد الأحكام**، ج3، ص109؛ أبو القاسم الخوئيّ، **منهاج الصالحين**، ج2، ص287، 290).

(1) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج2، ص315؛ انظر كذلك: الشيخ الطوسي، **المبسوط**، 355ـ356، 360. وأمّا ابن إدريس فقد ادّعى الإجماع في ذلك مؤكّدًا على تعيين المقدار بمدّ من الطعام في كلّ يوم لم يَرد سوى في كتاب **الخلاف** للشيخ الطوسي (انظر: ابن إدريس الحلي، **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي**، ج2، ص655).

(2) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج2، ص315؛ انظر على سبيل المثال أيضًا: العلامة الحلي، **قواعد الأحكام**، ج3، ص104ـ105.

(3) قال السيد الخوئي: «لا يبعد أن يكون منها ما يُصرف في سبيل علاج الأمراض الصّعبة التي يكون الابتلاء بها اتفاقيًّا ولو احتاج إلى بذل مال خطير ما لم يكن ذلك حرجيًّا» (انظر: أبو القاسم الخوئي، **منهاج الصالحين**، ج2، ص287).

لها. وحول أمثلة الطعام فإنّه لم يُحدّد مورد خاصّ بشأنه بل قيل إنّه من الضروريّ توفير اللحم والفواكه وحتى المشروبات الكمالية كالشاي -وكلّ ما هو مُتعارَف عليه بالنسبة إلى المرأة- ضمن لائحة نفقتها كذلك[1].

ويعتقد الفقهاء بأنّ المسكن سواء أكان مستأجرًا أم مملوكًا فإنّه يقع ضمن صلاحيات الزوج واختياراته على أن يكون المنزل بالطّبع لائقًا بالزوجة ووفقًا لمستواها المعيشيّ والاجتماعي بحيث يمكنها الإقامة فيه بحرية واستقلالية، ومعنى ذلك أنّه إذا كان هنالك أشخاص آخرون يقيمون في المنزل نفسه فإنّه ينبغي أن يكون للزوجة غرفة مستقلة خاصّة بها[2].

وتُعتبر مسألة توفير الخَدَم ضرورية في حالتيْن: الأولى إذا كانت الزوجة مُعتادة على الخدمة والاستعانة بالخدم، أمّا الحالة الثانية فهي عندما تكون الزوجة مريضة ومحتاجة إلى الخدمة[3].

واستنادًا إلى فتوى الإمام الخمينيّ (قده) فإنّه من الأفضل الرجوع إلى الأعراف والعادات والتقاليد في كلّ ما يتعلّق بشؤون النّفقة، وأكّد الفقهاء الآخرون على هذه النقطة كذلك[4].

4- معيار النّفقة

ثمّة نظريّتان حول معيار النّفقة، فمن الفقهاء مَن يرى أنّ الوضع المالي والاقتصاديّ للرّجل هو معيار مقدار النّفقة ونوعها ومنهم مَن يعتقد بأنّ

---

(1) الشيخ الطوسي، المبسوط، علي أصغر مرواريد، سلسلة الينابيع الفقهية، ج38، ص360-361؛ الشيخ الأنصاري، كتاب النكاح، ص483-485.

(2) روح الله الخميني، تحرير الوسيلة، ج2، ص316.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه؛ الشيخ الطوسي، المبسوط، علي أصغر مرواريد، سلسلة الينابيع الفقهية، ج38، ص360-361.

شأن المرأة ومكانتها هما المعيار في ذلك. فإذا كان الوضع المالي والمكانة الاجتماعية لكلّ من الزوج والزوجة متشابهيْن فيمكن لوضع أيّ منهما أن يكون المعيار وبالتالي فلن يختلف الزوجان على نمط المعيشة عادة، أمّا في حال وجود اختلاف بين مكانة كلّ منهما ووضعه الاجتماعي والمالي عندئذ لا بدّ من تحديد أحد الوضعيْن كمعيار لكليهما. وتنصّ الفتوى المشهورة للفقهاء بهذا الخصوص على أنّ المعيار في هذه الحالة هو وضع الزوجة وشأنها الاجتماعي[1]، وأمّا الشيخ الطوسي فيرى أنّ المعيار هنا هو وضع الزوج ومكانته، فإذا كان الزوج قادرًا وموسرًا من الناحية الاقتصادية ينبغي له التوسعة على زوجته والزيادة في نفقتها وإذا لم تكن لديه القدرة المالية الكافية (وكان مُعسرًا) فحينئذ لا يجب عليه سوى تأمين احتياجات زوجته بحسب مقدرته[2].

ومهما يكن من أمر، فإنّ القدرة على الإنفاق ليست شرطًا لصحّة الزواج بل هي شرط في لزوم الزواج[3]، وفي حال عدم أداء النفقة فإنّها تبقى على ذمّة الزوج، سواء أكان المعيار هو وضع الزوج ولم يُدفَع المقدار المطلوب من النفقة، أم كان وضع الزوجة هو المعيار[4].

---

(1) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج2، ص315-316.

(2) الشيخ الطوسي، **المبسوط**، علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج38، ص358. وقد حدّد الشيخ الطوسي في كتابه **الخلاف** مقدارًا مُعيّنًا لكلا الوضعيْن.

(3) ومعنى ذلك أنّه إذا أصبح الزوج بعد الزواج عاجزًا عن توفير النفقة فإنّ بإمكان الزوجة أن تصبر وتتأنّى أو تُطالب بالطلاق، فإذا امتنع الزوج عن تطليقها فبإمكان الحاكم أن يقضي بطلاقهما (انظر: أبو القاسم الخوئي، **منهاج الصالحين**، ج2، ص288). وتوجد العديد من الروايات كذلك بهذا الخصوص، (انظر مثلًا: الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج21، طبعة آل البيت، ص509-510).

(4) لمزيد من الآراء والأقوال حول هذا الموضوع، انظر: روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج2، ص315-316.

5_ النفقة قبل الزّفاف بعد العقد

ثمة تقليد شائع بين الناس يتمثّل في إيجاد فترة زمنية فاصلة بين عقد النكاح وبين دخول المرأة بيت زوجها (بيت الزوجية)، والمشهور عند الفقهاء عدم وجوب الإنفاق على الزوجة خلال الفترة المذكورة[1]، وتستند هذه المسألة على معرفتنا فيما إذا كانت النفقة ستُصبح واجبة بمجرّد إبرام عقد النكاح أم بالتمكين حيث اختلفت الآراء في هذا الشأن أيضًا، لكنّ الرّأي المشهور هو أنّ المرأة تستحقّ النفقة بالتمكين[2]، ويرى صاحب «الجواهر»:

إننا نستنتج من الأدلّة التي تقول إنّ الزوجية هي علّة وجوب النفقة أنّ العقد هو سبب النفقة واستحقاقها لأنّ الزوجية تحصل بالعقد ولا تتوقّف على تمكين المرأة خاصة وأنّنا نعلم أنّه عندما تكون المرأة معذورة من التمكين لعُذر شرعيّ أو عقليّ فإنّ نفقتها تبقى جارية على ذمّة الزوج. وفي الوقت نفسه وبما أنّ كلمات الفقهاء في هذا الشأن لا تخلو من التشويش فإنّهم حكموا بعدم وجوب النفقة خلال الفترة الفاصلة بين العقد والزفاف لِشَكّنا في حصول طاعة المرأة لزوجها[3][4].

ومنهم مَن عزا عدم وجوب النفقة خلال فترة العقد وقبل الزفاف إلى العُرف واعتبروا أنّ عدم دفع النفقة هو شرط ارتكازيّ وعرفي في عقد النكاح[5].

---

(1) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج11، ص196.

(2) العلامة الحلي، **قواعد الأحكام**، ج3، ص108.

(3) فإذا لم يكن التمكين سببًا لوجوب النفقة فهو على الأقلّ وبشكل إجمالي يُعدّ شرطًا لذلك.

(4) انظر: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج11، ص198_199.

(5) أي أنّه اشتُهر بين الناس وإن لم يكن ذلك بشكل مكتوب أنّ على الرجل دفع النفقة متى كانت زوجته تعيش معه في منزله (انظر: أبو القاسم الخوئي، **منهاج الصالحين**، ج3، ص287؛ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج11، ص197).

6ـ خصائص نفقة الزوجة

تقدَّم أنّ النفقة تَجِب إمّا بالزوجية وإما بالقرابة، والمقصود بنفقة الأقارب نفقة الوالديْن (والأجداد وغيرهم) والأبناء (والحَفدة وغيرهم). وتَجب نفقة الأقـارب مع حاجتهم إلى تلك النفقة وقـدرة المُنفِق على الإنفاق[1]. وهكذا، تختلف نفقة الزوجة عن نفقة الأقارب في بعض الموارد والحالات، ومن ذلك ما يأتي:

أ ـ تُعتبر نفقة الزوجة من جانب واحد، بمعنى أنّ الزوجة ليست مطالبة بالإنفاق على زوجها حتى لو كان فقيرًا، في حين أنّ نفقة الأقارب واجب متبادل، أي أنّ الوالديْن والأولاد معًا مسؤولون عن الإنفاق على الطرف الآخر في حال احتياجه إلى ذلك.

ب ـ تَجب نفقة الزوجة سواء أكانت محتاجة أم لم تكن، بينما لا تَجِب نفقة الأقاربَ على الرّجل إلّا إذا كانوا فقراء ومحتاجين بالفعل.

ج ـ تبقى نفقة الزوجة في الذمة، أي، إذا عجز الزوج عن دفع النفقة في وقت من الأوقات فإنّ النفقة في تلك الحالة تبقى دَيْنًا على الزوج وهو مُطالَب بأدائها متى استطاع ذلك.

د ـ نفقة الزوجة مُقَدَّمَة على نفقة الأقارب، ومعنى هذا أنّه إذا عجز عن الإنفاق على الزوجة وغيرها من الذين تجب عليه إعالتهم، قدَّم الزوجة وإذا بقي شيء أنفقه على غيرها.

هـ ـ تُقَدَّم نفقة الزوجة على بقيّة الديون، فإذا تُوفّي الزوج أو تعرّض للإفلاس فإنّ نفقة الزوجة تبقى بمثابة دَيْن على الزوج، وعليه، ينبغي أوّلًا

---

(1) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج2، ص313. وثمّة عامل آخر كذلك لوجوب النفقة في هذه الحالة وهو المِلكية (وجوب نفقة العبيد والأنعام على المالِك).

تسديد نفقة الزوجة وفقًا للترتيب المذكور في المصادر والكُتب الفقهية، ثمّ القيام بتسديد الديون الأخرى المترتّبة على الزوج[1].

7ـ فلسفة النّفقة

لا تشبه النفقة التي يجب على الزوج دفعها إلى الزوجة الإنفاق على مأكل العبيد والإماء ومَلبسهم، كما إنّها تختلف أيضًا عن الإنفاق على الأقارب والآخرين ممّن يستحقّون النفقة في حال فقرهم وحاجتهم والتي تَجب على الزوج كذلك، فالرجل مسؤول مثلًا عن الإنفاق على أبنائه لأنّه هوَ الذي أتى بهم إلى الحياة وهو الذي أولَدهم، وبذلك، تُعتبر نفقتهم حقًّا طبيعيًّا لهم، وهو المسؤول أيضًا عن الإنفاق على والديْه المحتاجيْن لأنّهما هما اللذان أولداه ومَنحاه الحياة وعملا على رعايته وتربيته فاستحقّا بذلك الإنفاق عليهم، ولا شكّ في أنّ هذا العمل هو عمل إنسانيّ وهو أقلّ ما ينبغي للمرء القيام به تجاه والدَيْه المحتاجيْن. كما إنّه يُستحبّ على الإنسان تقديم المساعدة والعون إلى أقاربه والإنفاق عليهم إذا كان قادرًا على ذلك[2].

ولنفقة الزوجة مبادئها وتطبيقاتها الخاصة التي تؤلّف فلسفتها، ومعنى ذلك، أنّ الرّجل ليس مالكًا لامرأته بل تتمتّع باستقلاليّتها وشخصيّتها المتميّزة حتى بعد إبرام عقد النكاح مع زوجها، وليس من حقّ الزوج إرغام زوجته على القيام بأعمال المنزل ولا حتى إرضاع أولاده كما إنّه لا يحقّ له التصرّف بممتلكات الزوجة الشخصية أو اتّخاذ أيّ قرار بشأن تلك الأموال والممتلكات. واستنادًا إلى الأدلّة والأحكام الشرعية فإنّ المرأة تمتلك الأهلية الكافية لإدارة أموالها والتصرّف في ممتلكاتها أنّى شاءت وكيفما أرادت[3].

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص319ـ320.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص320.

(3) ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ﴾ (سورة النساء: الآية 32)؛ ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ (سورة النساء: الآية 7).

وقد مرّ سابقًا فإنّ ثراء الزوجة أو فقرها وحاجتها ليسا معيارًا لوجوب النفقة عليها بل الرّجل مسؤول في كلّ الأحوال والظروف عن الإنفاق على أفراد أسرته وتهيئة المصروفات الشخصية لزوجته وفقًا للأحكام الواردة في المصادر الفقهية؛ كما إنّ وجوب إنفاق الرجل على المرأة يستند إلى منطق مُعيّن يتألّف من كثير من النقاط والمسائل الأخرى، ومنها ما يأتي:

أ- على الزوج أن يلتزم ببعض التعهّدات إزاء زوجته القانونية (الشرعية) في مقابل ما يتوقّعه منها من خدمات مختلفة، ومن تلك التعهّدات أداء النفقة إليها ومنها ما يُصرَف على الأشياء التي تدخل ضمن إطار العلاقة العاطفية كالإنفاق على الزينة وأدوات تجميلها[1].

ب- من المعروف أنّ المرأة وبحكم طبيعتها الجسمية تتحمّل الكثير من المُعاناة أثناء الحَمل والولادة، وتُعتبر العادة الشهرية التي تمرّ بها المرأة وتتعرّض فيها للعديد من الآلام والأوجاع النّفسية والجسدية، تُعتبر جزءًا من المُعاناة المذكورة، إلى جانب فترة الرّضاعة ومُراقبة الأطفال وتربيتهم وتنشئتهم وكلّها حالات طبيعية تمرّ بها المرأة خلال حياتها الزوجية. وبناءً على ذلك، فإنّ الإنفاق عليها وضمان ما تحتاج إليه خلال تلك الحالات من شأنه أن يوفّر لها الراحة والاستقرار في آن واحد.

ج- يتمتّع الرجل بالقدرة النفسية والجسمية الكافية للدخول والمشاركة في الفعاليات الاقتصادية والاجتماعية المختلفة، فابتعاده عن المسائل المتعلقة بالحَمل والولادة والرّضاعة وما شابهها كفيل بتهيئة الأجواء المناسبة له للتفرّغ لنشاطاته الاقتصادية والاجتماعية وإيجاد راحة البال التي يحتاج إليها من أجل توفير احتياجاته المعيشية له ولأسرته. وهكذا، فإنّ تقسيم العمل بهذا الشكل يُمثّل قانونًا منسجمًا ومتناسبًا مع

(1) ورد في كتاب **تحرير الوسيلة** فإنّ تلك الزينة وأعمال التجميل تندرج في مبدإ إزالة المنفّرات (روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج2، ص305).

تقسيم العمل الطبيعيّ ويشكّل من ناحية أخرى دائرة متكاملة في الحياة الزوجية.

د- لا شكّ في أنّ ممارسة المرأة للسلوك والتصرّفات النسوية يُعدّ أمرًا فطريًّا لديها، فمحافظتها مثلًا على نشاطها وروح الدعابة والمَرح لديها يؤدّي إلى حصولها على راحة أكبر وجهود ومتاعب أقلّ وكلّ ذلك يعود بالنّفع عليها أكثر من الرّجل. وفي الوقت نفسه، فمن الطبيعيّ أن يكون الرجل بحاجة إلى زوجة نشيطة ومَرحة تبعث النشاط والحيوية داخل بيته، ومن شأن إكساب الرّجل النشاط والحيوية والهمّة في العمل وممارسة النشاطات المختلفة للمحافظة على حيوية زوجته في ممارستها لأعمالها النسوية والاستمرار في ذلك.

ومن المعروف أنّ حبّ النساء للصّرف والبَذخ والاستهلاك له علاقة وثيقة بحبّهنّ ومَيلهنّ إلى التزيين والتجميل وهما جزء لا يتجزّأ من الأنشطة النسائية[1]، ولا شكّ في أنّ النتيجة الهامّة لهذه المسألة تتمثّل في تعزيز العلاقة الزوجية بين الزوجيْن وتقوية أركان الأسرة والسّمو بالزواج إلى أرقى مراتبه.

وهكذا نرى أنّ النفقة بما تتضمّنه من قوانين وضوابط خاصّة بها، تُعدّ أحد أهمّ المصادر التي تضمن توثيق العلاقة بين الزوج وزوجته إلى جانب بقيّة أعضاء الأسرة، فقيام الرجل بالإنفاق يمنحه الشعور بالكفاية والاكتفاء الذاتي ويُشعره بأنّه شخص مُفيد ونافع، وفي الوقت الذي تبعث فيه القوانين الخاصة بالنفقة الثّقة في المرأة وتُشعرها بشخصيتها المتميّزة واستقلاليتها وتحثّها على المحافظة على أموالها وممتلكاتها، فإنّ تلك القوانين أيضًا

(1) للشهيد مرتضى مطهري عبارات مهمّة وشيّقة بشأن بيان فلسفة النفقة وقد أدخلنا في هذا البحث مجموعة منها بشكل موجز. (للاستزادة انظر: مرتضى مطهري، نظام حقوق زن در اسلام، ص208-210).

تذكّرها بأنّ زوجها لا يدّخر وسعًا في سبيل الحفاظ على أُسرته وتوفير الراحة والأمـان لها. والحقيقة أنّ الرّجل يرى مساعيه تلك بمثابة وثيقة صريحة تشير إلى مدى ارتباطه وعلاقته بزوجته وأبنائه؛ بل وتُمثّل تلك المساعي بالنسبة إليه مدعاة للفخر والاعتزاز بنفسه وشخصيّته؛ وعليه، فإنّ قانون النفقة من شأنه أن يسهم في المحافظة على المكانة الطبيعية لكلّ من الرّجل والمرأة على حدّ سواء.

إضافة

تتناول الموادّ الآتية في القانون المدنيّ الإيرانيّ موضوع النفقة:

المادة 1106: نفقة الزوجة في الزواج الدائم على عاتق الزّوج.

المادة 1107: تتألّف النفقة من المسكن والملبس والمأكول وأثاث البيت بما يتناسب والوضع الاجتماعي المتعارف للزوجة، فضلًا عن توفير الخَدَم إذا كانت الزوجة مُعتادة على ذلك أو تحتاج إليه بسبب مرضها أو نقص في أعضاء جسمها.

تعديل المادة 1381: تتألّف النفقة من جميع الاحتياجات المتُعارَف عليها والتي تتناسب ووضـع الزوجة الاجتماعيّ، كالمسكن والملبس والمأكول وأثاث البيت والمصاريف الخاصة بالعلاج والصحّة والخَدَم، في حال كانت الزوجة مُعتادة على ذلك أو حاجتها إليه بسبب مرضها أو نقص في أعضاء جسمها.

المادة 1111: بإمكان الزوجة إذا امتنع زوجها عن الإنفاق مراجعة المحاكم الخاصة، وتحدّد المحكمة مقدار النفقة وتلزِم الزوج بأدائها.

المادة 642 من قانون العقوبات الإسـلامي: إذا أحجم الشخص (الـزوج) على الرغم من قدرته المادية عن أداء النفقة لزوجته في حال

تمكينها له، أو امتنع عن دفع النفقة إلى بقية الأشخاص الذين تَجب عليه نفقتهم، فإنّ على المحكمة الأمر بحَبسه لمدة تتراوح من واحد وثلاثين يومًا إلى خمسة أشهر.

المادة 1129: إذا امتنع الزوج عن إعطاء النفقة وتعذّر تنفيذ الحُكم الصّادر عن المحكمة والقاضي بإلزامه بإعطاء النفقة، فإنّ بإمكان الزوجة اللجوء إلى الحاكم للمطالبة بالطلاق فيجبر الزوج على تطليق زوجته، وكذلك الحال إذا ما عجز الزوج عن أداء النفقة تمامًا.

الأسئلة

1ـ اذكر سببيْن لضرورة إنفاق الرجال على النساء والأبناء.

2ـ بيّن شروط وجوب النفقة؛ وهل يحقّ للزوجة المطالبة بالنفقة خلال فترة العدّة؟

3ـ ما هو معيار النفقة من حيث المقدار والنّوع؟

4ـ بيّن مورديْن اثنيْن من موارد تميّز نفقة الزوجة.

5ـ هل تَجب النفقة على الزوج بمجرّد إبرام العقد أم أنّ ذلك إنّما يكون بتمكين الزَوجة؟

المبحث الثامن
العُنْف

تمهيد

يُعتبر العُنف بكلّ أشكاله وأنواعه سلوكًا شاذًّا قد يصدر عن أيّ شخص، سواء أكان العنف جسديًّا أم نفسيًّا، وسواء أكان ظاهرًا أم خفيًّا. ومن المعلوم أنّ الشخص الأقوى هو الذي يتسبّب بإحداث أضرار جسيمة للشخص الأضعف خلال السلوك العنيف في أغلب الأحيان. وتجدر الإشارة إلى أنّ كلّ تصرّف أو سلوك شديد أو عنيف لا يُسمّى عُنفًا، فعلى سبيل المثال، قد يَعمد بعض الآباء في حالات مُعيّنة إلى فرض سيطرة أكبر على أبنائهم بهدف تعزيز حالة الانضباط والالتزام، أو التصرّف والتعامل معهم بجديّة أكبر كجزء من عملية التربية. وتضمّ المصادر الإسلامية مجموعة كبيرة من الأحكام والأوامر التي تحدّ من تصرّف الأفراد مع الآخرين بعُنف سواء داخل الأسرة أو في الأماكن الاجتماعية الأخرى، ومن تلك الأحكام والأوامر ما هو أخلاقيّ وينبغي أن يتأصّل داخل الأفراد ومنها ما هو حقوقيّ يجب تطبيقه بمساعدة القانون وسلطته، وذلك لأنّ العُنف الذي يمارسه الشخص قد تكون عوامله طبيعية (بيئية أو نفسية) وقد يبدأ بالانتشار على المستوى الثقافي والبنيويّ للمجتمع بأكمله.

وتأتي أهمية موضوع العُنف بسبب النتائج والعواقب المختلفة التي

تنجم عنه، وعليه، فإنّ تعريف (العُنْف) سيساعدنا في التركيز على ما نحاول بحثه في الصفحات التالية.

منذ أن طُرِح موضوع العُنف على طاولة المحافل الحقوقية الدولية، دخلت عناصر أُخرى في تعريفه أو الاهتمام بجوانب مُحدّدة منه على حساب الجوانب الأخرى فكان من الطبيعيّ أن نرى أمامنا الكثير من التعريفات أو اشتهار بحوث مُعيّنة منه لاختصاصها بفئة مُعيّنة.

وسنقدّم في بحثنا هـذا تعريفًا خاصًّا للعُنف ونبيّن أشكاله، كما سنتطرّق إلى موضوع العُنف الجنسيّ والعُنف داخل الأسرة مع استعراض آراء الإسلام حول هذه المسألة.

1ـ تعريف العنف

أـ العُنف هو تصرّف أو سلوك بقَصد ونيّة واضحة (أو سلوك بقَصد ونيّة مُبيّتة، لكن قابل للإدراك) يُراد به توجيه الأذى الجسديّ إلى الآخرين.

بـ العُنف بأنواعه وأشكاله المتطرّفة هو سلوك عِدائيّ غالبًا ما يتسبّب في إيجاد ضَرر مُعيّن في الضحيّة[1].

جـ أو هو عمل أو سلوك يقوم به شخص ما (أو فئة مُعيّنة من الأفراد أو الجماعات) يُراد به تعريض حياة الآخرين أو ممتلكاتهم أو كراماتهم إلى الانتهاك والاعتداء[2].

أمّا الهدف من ذِكر التعريفات أعلاه فهو الإشارة إلى أنّ بعضها قد تضمّن مسألة الضرر الجسديّ فيما تناول بعضها الآخر الأضرار النّفسية المحتملة للعُنف إلى جانب الأضرار الجسدية وهو ما ركّز عليه المُحلّلون.

---

(1) شهلا اعزازي، زنان كتك خورده، ص24ـ25.

(2) محمد رضا سالاري فر، خشونت خانگى عليه زنان، ص96.

وفي ما يأتي تعريف آخر للعُنف:

د- إذا قامَ فاعِل أو عدد من الفاعلين، بشكل مباشر أو غير مباشر، لمرّة مُعيّنة أو عدد متكرّر من المرّات، بإحداث الضّرر لشخص أو في مجموعة بمستويات وأشكال مختلفة -سواء من الناحية الجسدية أو المعنوية أو في الممتلكات أو من خلال المشاركة الرمزية أو من الناحية الثقافية (كتوجيه الإهانة إلى الإيمان أو التقاليد أو في لغة قوم ما)- ففي هذه الحالة يُسمّى الفعل المذكور عُنفًا[1].

نلاحظ في هذا التعريف إشارة واضحة إلى أبعاد العُنف ومجالاته من حيث الكمّ والنّوع؛ وعلى أيّ حال، تختلف التصرّفات العنيفة ويتباين السلوك العنيف فمنه ما هو ظاهر وجليّ ومنه ما هو باطن وخفيّ، ومن العُنف ما يهدف إلى غرض مُعيّن ومنه ما لا يهدف إلى أيّ شيء مُحدّد، ومنه ما هو جسديّ أو نفسيّ.

وتُشير التعريفات المذكورة أعلاه إلى الأبعاد الحقيقية للعُنف، لكن ينبغي أن نعلم أنّ بعض التعريفات الموجودة في الكُتب تستند في الأساس إلى الذهنية الغربية التحررية والفردية المتطرّفة، بينما تتناول تعريفات أخرى مجموعة مُعيّنة من الأفراد دون أخرى، مثل النساء.

إلّا أنّ الثابت لدينا هو أنّ العُنف الجسديّ يُعدّ من أكثر أشكال العُنف ضررًا وسوءًا، على الرغم من أنّ بعض أنواع العُنف النفسيّ قد تدوم آثاره لدى الفرد إلى فترات متطاولة وتُمثّل بعض الفئات الضعيفة كالنساء والأطفال والمسنّين أكثر الأفراد تضرّرًا بذلك. وهنا يجدر بنا التأكيد على أنّ النظرية الإسلامية لا تسمح إطلاقًا بمنح أيّ فرد من الأفراد الحرية التي لا ينفع معها تقديم النصائح لصاحبها أو أمره بالمعروف أو نهيه عن المُنكر من

---

(1) فرانسوا ستيرن، خشونت ومدرک، ترجمة: بهنام جعفري، ص 21-22.

أجل إصلاحه وتربيته، كما إنّ قانون العقوبات الإسلامي وضع أنواعًا مُعيّنة ومختلفة من العقوبات على الأفراد إزاء ارتكاب أيّ منهم لأيّ عمل إجراميّ من الأعمال المذكورة لتَسهل بذلك السيطرة على الحريّات وعدم خروجها عن الحدّ أو الإطار المطلوب.

ويحقّ للوالديْن كذلك تأديب أبنائهما وتربيتهم إلى جانب معاملتهم الطيّبة معهم، كما إنّ للأزواج أيضًا حقوقًا ثابتة على زوجاتهم مع ضرورة تجنّب العُنف قدر المُستطاع ومُعاشرتهنّ بلُطف ومودّة. وقد لا يُطبّق أحد الطرفيْن جميع المعايير الأخلاقية خلال هذه التصرّفات من أجل تنفيذ مطلبه أو فرض كلمته لكنّ هذه المسألة لا تعني ارتكاب العُنف دائمًا؛ وبعبارة أوضح، ففي الحياة الأسرية الطبيعية قد يفقد أحد الزّوجيْن في بعض الأحيان أعصابه فيميل إلى المشاجرة أو المشاحنة مع الآخر أو يصبح عدائيًّا، ففي مثل هذه الحالة لا يصحّ اتّهامهما بالعُنف وإن كان ينبغي لهما الالتزام بضبط النّفس والسيطرة على أعصابهما وسلوكهما. وبناءً على ذلك يمكننا تعريف العُنف بشكل مقبول والقول: إنّه التصرّف أو السلوك مع الآخرين بحيث تنجم عنه أضرار جسدية أو نفسية أو أضرار نفسية وجسدية معًا بغير حقّ.

إذن، يمكن للسلوك أو التصرّف العنيف أن يظهر بشكل أقوال أو أفعال يوجهها شخص ما أو جماعة ما ضدّ شخص آخر أو جماعة أخرى. ولا ريب في أنّ باستطاعة أيّ رجل أو امرأة ممارسة العُنف، لكن في أغلب الحالات يكون الأقوى هو الذي يتسبّب في إحداث أكبر ضرر ممكن على الشخص الأضعف. وتصف الأحاديث الإسلامية الظلم الموجَّه إلى الضعيف بالأفحش: «ظُلْمُ الضّعيفِ أفْحَشُ الظّلم»[1] كما تعد أفضل الأخلاق التغاضي عن أخطاء الآخرين مع القدرة على الاقتصاص: «العَفوُ عِندَ المَقْدِرة»[2].

(1) **نهج البلاغة**، الكتاب رقم 31.

(2) المصدر نفسه.

إضافة

العُنف الجنسيّ هو أحد أنواع العُنف المعروفة، ويُقصَد به كلّ عمل جسديّ أو بصريّ أو كلاميّ أو جنسيّ تعتبره المرأة أو الفتاة تهديدًا لها أو سببًا لإرعابها أو الهجوم والاعتداء عليها، سواء أثناء وقوع ذلك العمل أو بعده، بحيث تتسبّب آثار العمل المذكور في إزعاجها أو إهانتها أو انتهاك كرامتها، أو سلبها قدرتها على إقامة علاقة وديّة وحميمة مع الآخرين[1]. ومن أشكال العُنف الجنسيّ الاعتداء جنسيًّا بالقوّة وخلق جوّ مُعيّن لإشارة مشاعر الأنثى أو إهانتها من خلال عرض الصّور الإباحية عليها والتكلّم بأنواع الحديث الجنسيّ الذي قد يُسبّب لها الإهانة أو يسلبها راحتها النّفسية، واستغلال البنات والنساء والمتاجرة بهنّ لأغراض الفحشاء والتهريب، كلّ تلك الحالات تدخل في إطار ما يُعرَف بالعُنف الجنسيّ. وقد تمتدّ آثار مثل هذه الأعمال وتتّسع أبعادها حتى تُصبح بمثابة استراتيجية تُطَبَّق في الحروب ضدّ بعض الشعوب والمِلل، كحالات الاعتداء بالعنف المنظّم لتغيير معالم أو ملامح شعب ما[2]. ومن المعروف أنّ النساء والأطفال هم أكثر عرضة لهذا النوع من العنف وضحاياه في مُعظم الحروب والصراعات، سواء أكان ذلك لأهداف مُعيّنة أم لم يكن.

وقد عُرِّف العُنف الجنسيّ في المادة الأولى من «إعلان القضاء على العنف ضدّ النساء» بالشكل الآتي:

كلّ عمل أو تصرّف عنيف قائم على الجنوسة قد تنجم عنه أضرار

---

(1) انظر: پاملا أبوت وكلر والاس، جامعه شناسى زنان، ترجمة: منيژه نجم عراقي، ص244.

(2) وقد حذّرت المحافل الحقوقية في العالم من استخدام هذا النوع من العنف (انظر على سبيل المثال: فريبا علا سوند، زنان وحقوق برابر، ص176–177). وتجدر الإشارة إلى أكثر من عشرين ألف امرأة مسلمة تعرّضن للاعتداء الجنسيّ بأنواعه خلال حرب البلقان في البوسنة. لمزيد من المعلومات، انظر: شهين دخت مولا وردي، مقابله با خشونت، ص12؛ انظر كذلك: محمد رضا سالاري فر، خشونت خانگي عليه زنان، ص97.

جسدية أو جنسية أو نفسية للمرأة أو يُسبّب لها آلامًا أو مُعاناة ما، منها التهديد بارتكاب مثل هذا العمل أو التصرّف أو الحرمان الإجباريّ أو الإراديّ (في الظروف الخاصّة) من الحرية في الحياة العامة والخاصّة على حدّ سواء.

وأمّا التعريف الذي أُقِرّ للعُنف في التوصية العامة المرقمة بـ19 للجنة القضاء على العنف ضدّ النساء عام 1992م فينصّ على أنّ العنف الجنسيّ هو العنف المُستخدَم ضدّ المرأة لمجرّد كونها امرأة، أو العُنف الذي يؤثّر في المرأة بشكل غير عادل أو غير مناسب.

وفي المادة 113 من وثيقة بكّين لعام 1994م عُرِّف العنف بما يشبه التعريف المذكور أعلاه.

2ـ العُنف الأُسريّ

العُنف الأُسريّ ممارسة جسديّة أو جنسيّة يرتكبها أحد أعضاء الأسرة ضدّ عضو أو أعضاء آخرين فيها[1]. واستنادًا إلى الدراسات والبحوث القائمة فإنّ المُستَهدَف الرئيس من أعمال العنف هذه بالدرجة الأولى هم الأطفال وخاصة أولئك الذين تقلّ أعمارهم عن ستّ سنوات، ثمّ النساء بالدرجة الثانية. وقد ترتكب النساء أيضًا العنف الجسديّ أحيانًا داخل الأسرة[2]؛ بل وتشير بعض التقارير إلى أنّ بعض النساء يستخدمن العنف في البيت تمامًا كالرجال سواء مع أزواجهنّ أو مع أبنائهنّ، لكن من الواضح أنّ العنف الذي تستخدمه النساء هو أقلّ شدّة ونادرًا ما يخلّف آثارًا أو عاهات جسدية مستديمة[3]. ويُعدّ استمرار الآثار الجسدية وبقاؤها من خاصيّات

(1) حميد عضدان لو، آشنايى با مفاهيم أساسى جامعه شناسى، ص283. وقد عُرِّف العنف الأسريّ بعبارات مشابهة، لمزيد من المعلومات حول ذلك (انظر: محمد رضا سالاري فر، خشونت خانگى عليه زنان، ص98).

(2) انظر: أنطوني غيدنز، جامعه شناسى، ترجمة: منوتشهر صبوري، ص438.

(3) المصدر نفسه، ص439.

العنف الذي يستخدمه الرجال، فيما تقتصر سلوكيّات النساء في أغلب الأحيان على التمسّك بالأعذار والحجج الواهية أو إهانة الأزواج بأشكال مختلفة أو التفوّه بالكلام البذيء أو المؤثّر في النّفوس. إلّا أنّ ثمّة تقارير مؤكّدة تشير بالطبع إلى استخدام النساء (الأمّهات أو زوجات الآباء) العنف الجسديّ ضدّ الأطفال والأبناء.

وغالبًا ما تركّز نصوص الحركات النسوية ومصادرها الخاصة بالعُنف الأُسريّ على عُنف الأزواج الرجال ضدّ النساء وتعرّفه على أنّه يضمّ أنواعًا مختلفة فردية ومباشرة، جسمية ونفسية، وظاهرة وخفيّة، وأنّ هدف الزوج من استخدام هذا العنف -بزعمهنّ- هو بيان قوّته وتسلّطه على الزوجة بُغية تقليص قدراتها وطاقاتها الطبيعية قدر الإمكان.

وترى النظرية النسوية أنّ التصوّر الشخصيّ للضحيّة يُمثّل معيار قياس العنف المستمرّ[1] ومعنى ذلك أنّه إذا أحسّت المرأة أنّ تصرّفًا أو سلوكًا ما للزوج يُعدّ احتقارًا أو إهانة أو تهديدًا لها فإنّها ستُترجم ذلك كنوع من أنواع العنف ضدّها. ومن الواضح أنّ هذا التصوّر هو تصوّر ناقص من حيث أنّه يتجاهل العنف مع بقية أعضاء الأسرة أو العنف الذي تمارسه المرأة شخصيًّا، فضلًا عن أنّ معيار قياس العنف المذكور لا يركّز سوى على مشاعر المرأة. ومن ناحية أخرى، فإنّ أغلب الأشخاص يشعرون بالاحتقار والإهانة عند الاعتراض عليهم أو مخالفتهم في أمر ما أو عندما يواجههم الآخرون بجدّية وإصرار، لكن، وكما أسلفنا، فإنّ أيّ تصرّف يُشعِر الشخصَ بمثل هذا الإحساس لا يُسمّى بالضرورة عُنفًا ولا سيّما النساء اللاتي يمكن إغاظتهنّ بسرعة ولمدّة أطول.

ولا بدّ من تأكيد نقطة مهمّة هنا وهي أنّ النصوص والتعاليم الإسلامية حثّت الرجل على مُراعاة مشاعر النساء والفتيات أكثر من غيرهنّ، فالاهتمام

---

(1) شهلا اعزازي، زنان كتك خورده، ص27.

بعواطف النساء والامتناع عن إغاظتهنّ وتكدير خواطرهنّ يدخل ضمن إطار التعاليم والتوصيات الأخلاقية التي نبّهت النصوص الدينية الرجالَ بها[1]. ونستشفّ من كلّ هذه الوصايا والتعاليم أنّ العُنف ضدّ النساء يُعدّ أمرًا غير أخلاقيٍّ، فإذا آذت المرأة مثلًا زوجها فسيكون لديه العديد من الطرق الأقلّ إزعاجًا ومشقّة للتخلّص من ذلك الجوّ المتأزّم، كأن يترك المنزل ويخرج منه في أيّ وقت من الليل أو النهار ويلهي نفسه ويأخذ قسطًا من الراحة أو التسلية، أو يطلّق زوجته إذا ما شاء ذلك، إلّا أنّ المرأة لا تمتلك في العادة مثل هذه الخيارات، ولذلك يُعتبر ظُلم المرأة من باب ظُلم الضعيف.

إضافة

العنف الأُسريّ مسألة قديمة وعالمية، وتشير التقارير إلى أنّ العنف ضدّ الزوجات كان أمرًا شائعًا وعاديًّا في القرون الوسطى وبدايات النهضة الصناعية، بينما كانت القوانين والمداخلات القانونية المتعلقة بالعنف الأسريّ محدودة وغير مؤثّرة في أغلب الأحيان للكثير من الأسباب منها خُصوصية مثل هذه المسائل. وتجدر الإشارة إلى أنّ بحوث العُنف الأسريّ بدأت بمقالة نشرها الدكتور هنري كمبه[2] تحت عنوان «علامات الطفل

(1) ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ﴾ (سورة النساء: الآية 19)؛ عَنْ شِهَابِ بْنِ عَبْدِ رَبِّهِ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع): مَا حَقُّ الْمَرْأَةِ عَلَى زَوْجِهَا؟ قَالَ: «يَسُدُّ جَوْعَتَهَا، وَيَسْتُرُ عَوْرَتَهَا، وَلَا يُقَبِّحُ لَهَا وَجْهًا» (الكليني، **أصول الكافي**، ج5، ص511)؛ «حقّ المرأة على الزّوج، أن يطعمها إذا طعم ويكسوها إذا اكتسى ولا يضرب الوجه ولا يقبّح ولا يهجر إلّا في البيت» (**نهج الفصاحة**، الحديث رقم 1390)؛ «مَن اتّخَذَ امرأةً فَلْيُكرمها...» (العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج103، ص224)؛ عن الحسين بن بشار قال: كتبت إلى أبي الحسن (ع): إنّ لي قرابة قد خَطَب إليّ وفي خُلقه سوء. قال (ع): «لا تزوّجه إن كان سَيّئ الخُلق». (المصدر نفسه، ص234)؛ قال رسول الله (ص): «ألا أخبركم بشرار رجالكم؟» قلنا: بلى يا رسول الله. قال (ص): «إنّ مِن شرار رجالكم البَهّات الجَرِيء الفحّاش، الآكِل وحده، والمانع رِفْدَه، والضّارب عَبده، والمُلجئ عِيالَه إلى غيره» (المصدر نفسه، ج72، ص115).

(2) Henry Kempe (1922_1984م): طبيب أطفال ألماني وأوّل مَن أماط اللثام عن موضوع العنف مع الأطفال.

المُعَنَّف» (syndrome of battered child)[1]، وخلال العقود التي تَلت ذلك أثارَ هذا النوع من العُنف ردود أفعال كبيرة وواسعة على المستوى العالميّ. وفي المؤتمر الرابع لحقوق الإنسان الذي انعقد في فيينا عام 1997م كان موضوع ظاهرة العُنف ضدّ المرأة في مقدّمة جدول أعمال المؤتمر، وكانت لجنة حقوق الإنسان قد أعلنت قبل ذلك في جلستها الخمسين في الرابع من مارس/ آذار من عام 1994م في قرارها المرقّم بـ45/ 1969، أعلنت استعدادها لاستلام التقارير الخاصة بالموضوع المذكور خلال فترة ثلاث سنوات من أجل دراسة الأبعاد المختلفة لظاهرة العُنف[2]، إلّا أنّ مُعظم التقارير والبحوث التي قُدِّمت كانت تستند بالدرجة الأولى إلى تعريف النظرية النسوية للعُنف والتي رأت أنّ مطالبة الزوج زوجته بإقامة علاقة جنسية معه في حال عدم رغبة الزوجة في ذلك مثالٌ ونموذجٌ للعُنف الأسريّ بشكل عامّ والعنف ضدّ المرأة بشكل خاصّ، في الوقت الذي صرّح فيه الدين الإسلامي بأنّ تمكين الزوجة لزوجها يُعدّ من أولى وظائفها وواجباتها في حال لم يكن في ذلك حَرجٌ عليها تبعًا لظروف خاصة تمرّ بها. إلى جانب ذلك لم تتطرّق الوثائق والدراسات التي قُدّمت للجنة المذكورة لا من قريب ولا من بعيد إلى موضوع العُنف مع باقي أعضاء الأسرة بل تجاهلته بالكامل.

3ـ عوامل العُنف الأُسريّ (النظريات)

تُعتبر الأسرة أكثر الأماكن الاجتماعية أمنًا واستقرارًا فالحبّ والمودّة اللتان يشعر بهما أفراد الأسرة داخلها قلّما يمكن إيجادهما في أيّ مكان آخر، وعلى الرغم من ذلك فإنّ البحوث تشير بصراحة إلى أنّ ذلك المكان الآمِن ربما تحوّل في بعض الأحيان إلى عامل يُراد به إيذاء أعضاء الأسرة الضعفاء وإلحاق الضّرر بهم. وهنا، ينبغي لنا أن نتعرّف إلى العوامل

(1) شهلا اعزازي، زنان كتک خورده، ص13.

(2) فرانسوا ستيرن، خشونت وقدرت، ترجمة: بهنام جعفري، ص28.

والأسباب التي قد تؤدّي إلى ظهور العُنف حتى في مثل تلك البيئة التي يُفترض بها أن تكون بيئة آمِنة لأفرادها.

يوجد لدينا العديد من البحوث والتحليلات حول هذا الموضوع وقد نظّمها بعض المؤلّفين على هيئة نظريّات. وفي ما يأتي إشارة موجزة توضّح قسمًا من النظريات:

3ـ1ـ نظريات جزئية حول ظاهرة العُنف لدى الإنسان

أـ يُعتبر التصرّف أو السلوك العدائيّ أمرًا غريزيًّا لدى الإنسان؛ بل إنّ الإنسان عدائيّ بطبيعته، وتُمثّل الضغوط الداخلية الذاتية المُسبّب الرئيس في إيجاد ذلك السلوك.

بـ تبرز النزعة العدائية لدى الشخص بسبب طرد أقاربه له أو ابتعادهم عنه أو إحساسه بالفشل في فرض نظام خاصّ به. فالرجل أو المرأة اللذان يتمّ إبعادهما وطردهما من قِبَل الأقارب من الدرجة الأولى يكونان أقرب إلى ممارسة العُنف حيث يصبح ذلك سبيلهما الوحيد إلى التعويض عن النّقص والآلام النفسية التي أوجدتها حالة الطرد. وتستند هذه النظرية ـخلافًا لسابقتهاـ إلى الظروف والعوامل البيئية والغريزية.

جـ التعلّم الاجتماعيّ: تقول هذه النظرية إنّه بإمكان الشخص أن يتعلّم السلوك أو التصرّف العنيف عَبر التقليد أو من خلال التجارب المباشرة.

3ـ2ـ النظريات الشاملة حول ظاهرة العُنف لدى الإنسان

نظرية الرقابة الاجتماعية: وتنصّ على أنّ الأفراد يميلون إلى استخدام القوّة والعنف من أجل الوصول إلى أهدافهم، وهنا تُمثّل الرقابة الاجتماعية رادعًا بوجه هذه القوة وذلك العنف، لكنّ الأمر يختلف داخل الأسرة حيث يكون العنف بعيدًا عن أيّ رقابة اجتماعية.

النظرية الذرائعية: تحاول هذه النظرية تبرير العنف حيث يتذرّع بعض أفراد الأسرة بهذه النظرية مُبرّرًا استخدامه العنف من أجل الحفاظ على منافعه وإحكام سيطرته وتأثيره داخل الأسرة وإزالة قسم من التضادّ الموجود فيها. وهو ما نلاحظه عَبر قيام الزوج باستخدام العنف ضدّ زوجته أو الأب والأمّ ضدّ أبنائهما والأبناء الأكبر سنًّا ضدّ الأبناء الأصغر منهم وكلّ منهم يسعى من وراء ذلك إلى المحافظة على كيانه ووجوده ومصالحه.

النظرية الثقافية: في بعض الأحيان يكون المستوى الثقافيّ أو المعايير المُتّبَعَة في مجتمع ما منسجمة مع حالة العنف أو استخداماته، كالمجتمع الذي يوافق أفراده على استخدام العنف بهدف الإبقاء والمحافظة على النظام فيه (سواء على المستوى العامّ أو على المستوى الخاصّ المتمثّل بالأسرة مثلًا)، أو يسمح للرجال باستخدام العنف ضدّ النساء.

نظرية البنية الاجتماعية (التوتّر والتضادّ): تؤكّد هذه النظرية على حالات التوتّر، وتنصّ على أنّه كلّما ازدادت تلك الحالات داخل الأسرة وخارجها (كظاهرة الإدمان مثلًا) ازداد معها احتمال ظهور التصرّفات العنيفة فيها.

النظرية النسوية: تشير هذه النظرية إلى أنّ البنية السلطوية كسيطرة الأب هي السبب الرئيس لظهور حالة العنف، كما تدّعي التحليلات والبحوث الخاصة بهذه النظرية أنّ السلطة هي العنصر الأساس الذي يستخدمه الرجل لتحقيق أهدافه ورغباته وفي الوقت نفسه تجاهل رغبات المرأة. وهكذا تُعرَّف الأسرة وفقًا لبحوث هذه النظرية بأنّها مركز نشوء الأبويّة أو النظام الأبويّ (patriarchy)[1].

---

(1) للتعرّف على تفاصيل أكثر حول هذه النظرية، انظر: حسين بستان، اسلام وجامعه شناسى خانواده، ص160ـ164؛ شهلا أعزازي، زنان كتك خورده، ص64ـ78.

وإلى جانب النظريات المذكورة توجد مجموعة أخرى من النظريات النظامية كذلك التي تتجنّب الخوض في بحث العوامل المنفردة، ولأنّ العنف ليس ظاهرة أحادية العامل فإنّ بحثه وتحليله بشكل نظاميّ قد يكون أكثر فائدة. وقد يتضمّن العنف في بعض الأحيان عاملًا نفسيًّا، فإحساس الفرد بفقدانه المحبّة والحنان في طفولته وعدم شعوره بالأمن والاستقرار وكذلك المرور بتجربة العنف أو رؤيته ذلك عيانًا، كلّ هذا قد يؤدّي إلى أن يصبح هؤلاء الأشخاص أكثر عنفًا كلّما تقدّم بهم العُمر. وفي أحيان أخرى قد تتسبّب العلاقات الداخلية للأسرة في إيجاد ردود الأفعال السلبية والمتضادّة لأفرادها، وربما يكون العنف متأثّرًا في حالات أخرى بالنظام خارج الأسرة والعوامل الخارجية كالبطالة أو الإدمان، أو لا يكون المستوى الثقافي في المجتمع كافيًا لإشاعة القيَم الأخلاقية السامية؛ بل على العكس من ذلك فقد يعمل المستوى الثقافي بهيئته تلك على تخزين التصرّفات العنيفة داخل الأفراد وتكديسها فيهم إلى أن تصبح أمرًا ذا قيمة لديهم، كأن تلقى المعاقبة داخل حدود الأسرة -مثل معاقبة الأب والأمّ لأبنائهما أو معاقبة الزوج لزوجته- تأييدًا عامًّا في الغالب[1]. وأخيرًا، لا نبالغ إذا ما قلنا بأنّ النظرية الإسلامية هي نظرية نظامية في ما يخصّ عوامل العنف الأسريّ وذلك لأنّها تعزو العنف إلى عوامل كثيرة ومتعددة.

4- نظرة الإسلام إلى العنف

نستنتج من خلال مجموعة من النصوص الدينية أنّ الإسلام يتبنّى نظرية متعددة الجوانب إزاء العنف، فقد يكون للعنف بُعدٌ خُلقيٌّ. والمعروف أنّ جذور الخُلق لدى الشخص تمتدّ إلى عوامل طبيعية (جسمية) ونفسية كثيرة، كما يمكن للخاصيّات النفسية أن تنجم عن تأثير الهرمونات أو أسس تربوية مُعيّنة في حياة الفرد، لكن في الوقت نفسه

(1) أنطوني غيدنز، جامعه شناسى، ترجمة: منوتشهر صبوري، ص439.

لا يجوز لنا تجاهل الدور الذي تؤديه البُنى الثقافية والرقابة الاجتماعية؛ إذ بإمكان الوضع الثقافي للمجتمع أن يُسهّل استخدام العنف لأفراده أو يعمل على الحدّ منه، وإذا قامت المؤسسات الحكومية والمراكز التقليدية -مثل مؤسسة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر- بمسؤولياتها وواجباتها على النّحو المطلوب فإنّ من شأن ذلك بالطّبع أن يسدّ الطريق أمام العنف ويمنع انتشاره وتفشّيه، أمّا إذا أهمِل ذلك وتغاضت الأبصار عن العنف بكلّ أشكاله فإنّ ذلك سيؤدّي إلى استمرار العنف وإنتاجه جيلًا بعد آخر.

وبما أنّ البُعد الجنسيّ يُمثّل أحد أبعاد العنف المعروفة فإنّ بإمكاننا الإشارة -عند تحليل حالات العنف الجنسيّ ضدّ المرأة- إلى العامل الثقافيّ والتربويّ المتساهل في مسألة التصرّف الجنسيّ ما يؤدّي إلى إضعاف قدرة ضبط النفس لدى الأفراد أو تهييج المشاعر الجنسية لدى الرجال. ويُعد العامل المذكور الذي يتضمّن بُعدًا منفردًا (كالبُعد البيئيّ أو التربويّ أو الأخلاقيّ) وبُعدًا شاملًا وواسعًا (مثل وجود الإعلام الإباحيّ ونشر العنف أو إشاعة الثقافة الإباحية)، يُعدّ عاملًا مهمًّا في إيجاد العنف الجنسيّ ضدّ المرأة.

وفي ما يأتي نبذة عن القضايا الدينية التي تُعتبر مصدر النظرية الإسلامية:

لم تغفل الشرائع والأديان السماوية عن ظاهرة العنف الاجتماعي ولا سيّما في ما يتعلّق ببُعده الأسريّ، فقد ذمّت الآيات القرآنية والروايات الإسلامية واستنكرت العديد من الخصال والعادات السيئة مثل قسوة القلب والشدّة في غير موضعها وبذاءة اللسان وسوء الظنّ والحقد والضغينة والعصبية وإيذاء الآخرين جسديًّا وما شابه ذلك[1]؛ بل اعتبرت العديد من

(1) نشير إلى بعض الأمثلة من النصوص الدينية، ومنها: لا تُحقّرنّ أحدًا من المسلمين فإنّ صغيرهم عند الله كبير (محمد محمدي ريشهري، **منتخب ميزان الحكمة**، ج1، ص282)؛ الحِقد أمّ العيوب (المصدر نفسه، ص280)؛ مَن اتّهم أخاه في دينه فلا حُرمة بَينهما =

تلك الأفعال بمثابة كبائر في حين فُرضت العقوبة على مُرتكب العنف في بعض مراتبه ودرجاته في إطار التعزير أو القصاص أو الديّة في نظام العقوبات الإسلاميّ. ولا شكّ في أنّ إعلان الدين الإسلامي عن العقوبات الأخروية الشديدة إزاء مثل هذه الأفعال والتصرّفات يُبيّن مدى كُره الدين للعنف بشكل عامّ.

وفي الحالات التي يجوز فيها للحاكم الإسلامي تطبيق بعض العقوبات وفقًا للمصادر الفقهية فإنّ حدود ذلك تكون معلومة وليس من حقّ أيّ شخص المُغالاة في مقدار أو نوع الحدّ المُبيّن في الشريعة أو ما يُقرّره الحاكم الإسلامي من التعزيرات.

وينبغي أن يكون الحبّ والبُغض -كما تنصّ عليه الشريعة الإسلامية- في سبيل الله (عَزّ وَجَلّ) وحده ولا يجوز للشخص أن يغضب في الحالات التي يُسمَح له فيها بتطبيق العنف والشدّة (أثناء الحروب الدفاعية أو الجهاد الابتدائيّ) لمجرّد التشفّي أو شفاء غَليله أو الانتقام لنفسه فيقوم بمثل هذه الأفعال. ولهذا كان الرسول الأعظم (ص) يستدعي قوّاد جيشه ورؤساءهم قبل الشروع في أيّ حرب أو معركة فيقول لهم: «بسم الله الرحمن الرّحيم...ولا تَقْتُلوا شَيْخًا فانِيًا وَلا صَبيًّا وَلا امْرَأة وَلا تَقطَعوا»[1]. فحتى في الحروب والمعارك التي تُعتبر مصداقًا واضحًا للعنف أُمِرَ المسلمون بالقتال والدفاع فيها في سبيل الله وحده وضبط النّفس ولا يفعلوا إلّا ما يُرضي الله سبحانه، فالسيطرة على الغضب والعنف حتى في الحالات التي يُسمَح فيها بذلك تُعدّ مسألة مهمّة.

= (المصدر نفسه، ص189)؛ لا تَسبّوا الناس فتكتسبوا العداوة بينهم (المصدر نفسه، ص478)؛ إيّاكم والظنّ، فإنّ الظنّ أكذبُ الحديث (المصدر نفسه، ص186)؛ مَن أحزنَ مؤمنًا ثمّ أعطاه الدّنيا لم يكن ذلك كفّارته ولم يُؤْجَر عليه (المصدر نفسه، ص30).

(1) العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج100، ص251.

وتطالعنا السيرة النبوية الشريفة بأنّ رسول الله (ص) كان يرفض العنف في غير محلّه لكيلا يصير سلوكًا عامًّا، ومن ذلك ما رُوي عنه (ص) غضبه على خالد بن الوليد بسبب ما قام به من القتل والإرهاب والترويع في قبيلة بَني المصطلَق، فأرسل الإمام عليًّا (ع) إلى تلك القبيلة ليطيّب خاطر أبنائها ويزيل عنهم آثار العنف الذي تسبّب به خالد بن الوليد وقال له: «يا علي، ائتِ بني جذيمة من بني المصطلق، فأرضهم مما صنع خالد». ثمّ رفع (ص) قدميه فقال: «يا علي، اجعل قضاء أهل الجاهلية تحت قدميك». فأتاهم علي (ع)، فلما انتهى إليهم حَكم فيهم بحكم الله، فلمّا رجع إلى النبي (ص)، قال: «يا علي، أخبرني بما صنعت». فقال (ع): «يا رسول الله، عمدت فأعطيت لكلّ دم دية، ولكلّ جنين غرة، ولكلّ مال مالًا، وفضلت معي فضلة فأعطيتهم لميلغة كلابهم وحبلة رعاتهم، وفضلت معي فضلة فأعطيتهم لروعة نسائهم وفزع صبيانهم، وفضلت معي فضلة فأعطيتهم لما يعلمون ولما لا يعلمون، وفضلت معي فضلة فأعطيتهم ليرضوا عنك يا رسول الله». فقال (ص): «أَصَبْتَ وَأَحْسَنت»[1].

وإنّـه لأمر طبيعيّ أن يهتمّ مثل هذا الدين الحنيف والنبيّ العطوف الـرؤوف بمسألة العنف الأسـريّ أكثر من أيّ شـأن آخر في المجتمع الإسلامي، كما إنّ العلاقات والأواصر بين الأقارب تُعدّ مسألة غاية في الأهمية بالنسبة إلى الدين الإسلامي وتُعتبر الأسرة والعلاقة الزوجية من أحبّ المسائل الاجتماعية لدى الرّسول الأعظم (ص)، وقد تتناول مُعظم الروايات الإسلامية موضوع العلاقة الزوجية والعلاقات بين الأقارب التي ترمي جميعها إلى إيجاد مثل تلك الأواصر والمحافظة عليها وتعزيزها. ومن الطبيعيّ كذلك أن يُسارع الدين الإسلامي إلى منع وتحريم كلّ أنواع العنف وأشكاله التي يمكن أن تلحق أضرارًا بالغة بتلك العلاقات.

(1) الصدوق، الأمالي، ص238؛ العلامة الحلي، علل الشرائع، ج2، ص274.

ولأجل ذلك كلّه سنشير في السطور الآتية إلى مجموعة من الآيات القرآنية والروايات التي تبحث في موضوع العُنف الأسـريّ بشكل عامّ والعُنف ضدّ المرأة بشكل خاصّ.

لا ريـب في أنّ التصرّف الصحيح والسلوك المتوازن في جميع مراحل الحياة الأسرية مسؤولية كلّ الرجال والنساء دون تمييز، فالمعاشرة بالمعروف[1] مصطلح قرآنيّ معناه التصرّف اللائق والأخلاق الحميدة، كما إنّ إكرام الأبناء[2] واحترام الوالديْن[3] وتجنّب الكلام البذيء[4] وإعطاء الأولوية في الإحسان إلى الأسرة[5] واللطف والمُداراة مع المرأة في جميع الأحـوال[6]، كلّ ذلك يشير إلى جانب واحد فقط من التعاليم والوصايا الدينية التي تتناول موضوع المرأة والأسرة.

وتبيّن آيات القرآن الكريم أنّ دوام الحياة السعيدة إنّما يكون بالأخلاق والتصرّفات الحميدة؛ بل وحتى الطلاق الصحيح هو الطلاق الذي يكون مبنيًّا على أساس المعروف والإحسان. وقد أمرَ الله (عَزّ وَجَلّ) نبيّه الكريم (ص) قـائـلًا: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴾[7].

---

(1) سورة النساء: الآية 19.

(2) قال رسول الله (ص): «أكرموا أولادكم وحسّنوا آدابهم يُغْفَر لكم» (العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج101، ص95).

(3) سورة الأحقاف: الآية 16.

(4) الكليني، **أصول الكافي**، ج3، ص236.

(5) «اليَد العُليا خيرٌ من اليَد السّفلى وابدأ بِمَن تَعول» (المصدر نفسه، ج4، ص11).

(6) «أحسِن إليها» (المصدر نفسه، ج5، ص511)؛ «أحسنوا إلى النساء» (الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج1، ص518)؛ «... فالطفوا لهنّ على حال، لعلهنّ يُحسن الفعال» (العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج100، ص253).

(7) سورة الأحزاب: الآية 28.

وفي آية شريفة أخرى يأمر الله تعالى الرجال بأن يحافظوا على وجود النساء معهم ويُعاملوهنّ بالمعروف وإذا أرادوا تطليقهنّ فعليهم فعل ذلك بالإحسان والمعروف كذلك، كما تأمرهم الآية الشريفة بعدم إيذاء النساء أو حرمانهنّ من حقوقهنّ: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍۚ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُواْۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥۚ وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا﴾[1]، وفي تفسير هذه الآية الشريفة وبيان مضمونها رُوي عن آل بيت الرسول (ص) أنّ المقصود بذلك هو أنّه لا يجوز للرجل أن يجعل رجوع زوجته في الطلاق الرّجعي سببًا لإيذائها[2]، وفي موضع آخر رُوي عنهم (ع) أنّهم فسّروا قوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ بعدم جواز إيذاء الزوجة بعد ذلك وأن يُنفق عليها كما كان في سابق عهدها[3].

وهنا ينبغي لنا التركيز على نقطة مهمّة وهي أنّ العُنف الأسريّ قد يصدر إمّا عن الرجل وإما عن المرأة، ولذلك نلاحظ أنّ الروايات الإسلامية لا تُخاطب الرّجل فقط؛ بل والمرأة كذلك وتأمرهما معًا بالكفّ عن العنف، إلّا أنّ المعروف هو أنّ الرجل بطبيعته أكثر استعدادًا وميلًا إلى العنف من المرأة وأسرع استثارة منها وأبعد عن السيطرة على تصرّفاته ما يزيد من احتمال إيذائه للآخرين سواء جسميًّا أو نفسيًّا[4]. ولم تغفل الروايات الإسلامية عن تحذير الناس بهذا الشأن خلال مراحل عدّة وفي موارد مختلفة، ففي المرحلة الأولى تنهى تلك الروايات النساء عن الزواج من الرجال الذين عُرفوا بأخلاقهم السيئة[5]، ثمّ حثّت الرّجال على ضرورة

(1) سورة البقرة: الآية 231.

(2) الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص502.

(3) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج1، ص12.

(4) انظر مثلًا: محمد رضا سالاري فر، **خشونت خانگى عليه زنان**، ص103، وص 123ـ126.

(5) الكليني، **أصول الكافي**، ج5، ص563.

التعامل مع زوجاتهم بلين ولُطف ومُراعاة مشاعرهنّ، ومن ذلك ما رُوي عن النبيّ الكريم (ص) قوله في حجّة الوداع وهو يخاطب المسلمين وقتها قائلًا: «أوصيكم بالنِّساء خيرًا، فإنَّما هُنَّ عَوَارٍ عندَكُم، لا يَملُكْنَ لأنفُسِهنَّ شَيئًا، وإنَّما أخَذْتُمُوهُنَّ بأمَانَةِ اللهِ، وَاستَحلَلْتُم فُروجَهُنَّ بكتَابِ الله»[1]، ثمّ حضّ (ص) الرجال على حماية النساء وعدم إيذائهنّ بقوله: «لا يَملِكنَ لأنفسِهنّ ضرًّا ولا نَفعًا». ولا شكّ في أنّ رباط الزوجية هو الذي يفرض مسؤولية حماية المرأة على عاتق الرجل، وأنّه ينبغي للزوج أن يدافع عن زوجته ويذود عن عرضه في مواجهة الآخرين ولو كان ذلك باستخدام العنف[2].

وفي موارد أخرى نلاحظ أنّ الروايات تذمّ العنف بأنواعه وتنهى عن ذلك التصرّف غير اللائق:

- عن رسول الله (ص) أنه قال: «فأيُّ رَجلٍ لَطَم امْرَأتَه لَطمةً، أمرَ الله (عَزّ وَجَلّ) مالِك خازِن النّيران فيَلطمهُ على حَرّ وجهِهِ سَبعين لَطمة في نارِ جَهنّم»[3].

- «إنّ اللهَ لَيَكره الرّجلَ الرّفيع الصّوت، ويُحِبّ الرّجلَ الخَفيض الصّوت»[4].

- قال رسول الله (ص): «ألا أُخبرُكُم بشِرار رِجالكم؟...إنّ مِن شِرار رِجالكم البهّات الجريء الفحّاش، الآكِل وَحده، والمانع رِفدَه، والضّاربَ عَبدَه، والمُلْجِئ عِيالَه إلى غَيره»[5].

(1) العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج77، ص120.

(2) الكليني، **أصول الكافي**، ج5، ص501.

(3) حسين النوري، **مستدرك الوسائل**، ج14، ص250.

(4) الفاضل الهندي، **كنز العمّال**، ج3، الحديث رقم 7943.

(5) العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج72، ص115.

وقد كشف النبيّ (ص) النقاب عن مثل هؤلاء الأشخاص وحدّد مكانتهم الاجتماعية وذمّ تصرّفات الآخرين منهم ممّن اعتادوا على إيذاء أسرهم ومن ذلك ما رُوي عنه (ص) أنّه منع أحد أصحابه من المشاركة في تشييع جنازة زوجته معاتبًا إيّاه على إيذائها[1]!

ومن النقاط المهمّة التي أشارت إليها الروايات أيضًا آثار أعمال العنف ونتائجها السيئة على العلاقات الزوجية[2] مُبيّنة التناقض في أفعال بعض الرّجال الذين يُؤذون نساءهم ثمّ لا يلبثون يدعونهنّ إلى الفراش. إلى جانب هذا تُعدّ الروايات المذكورة دليلًا على الآثار والنتائج السلبية للعُنف على التصرّفات والعلاقات الزوجية إذ لا ريب في أنّ ضرب المرأة أو لطمها قد يُسبّب لها أزمة نفسية بسبب هذا العنف وربّما أثّر ذلك على ميولها ورغباتها في باب العلاقة الزوجية.

ولم تغفل النصوص الدينية الإشارة إلى استخدام بعض النساء العنف والشدّة مع أزواجهنّ وحذّرتهنّ من إيذاء رجالهنّ بأيّ شكل من الأشكال. وورد في بعض الروايات نقلًا عن رسول الله (ص) قوله: «أيّما امرأةٌ آذَت زَوجها بِلِسانها لم يَقبل الله (عَزّ وَجَلّ) منها صَرفًا وَلا عَدلًا وَلا حَسَنة مِن عَمَلها حَتّى تُرضيه وإن صامَت نَهارَها، وقامَت لَيلَها، وأعتَقَت الرّقابَ، وحملت على جياد الخيل في سبيل الله، وكانت في أوّل مَن يَرد النّار»[3]. وقال (ص) أيضًا ما شرحه أنّ المرأة ذات الدين والحسب لا تشتكي زوجها كلّ يوم[4]، والمرأة البذيئة اللسان تنكّد حياة زوجها[5].

(1) الكليني، **أصول الكافي**، ج3، ص251.

(2) «أيضربُ أحدَكم المرأةَ ثمّ يَظلّ مُعانقها؟!» (المصدر نفسه، ج5، ص509).

(3) الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص14.

(4) الكليني، **أصول الكافي**، ج3، ص251.

(5) العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج78، ص234.

وعلى الرغم من ورود عدد من الروايات التي تحثّ كلًّا من الرّجل والمرأة على تحمّل تصرّفات بعضهما وإن كانت سيئة إلّا أنّ أيًّا من تلك الروايات لا تُبيح لأيّ منهما استخدام العنف أو القسوة إطلاقًا.

وحول الأخلاق الحميدة والخُلُق العظيم الذي كان النبيّ الكريم (ص) معروفًا به فقد قيل إنّه (ص): كان أحكم الناس وأحلمهم وأشجعهم وأعدلهم وأعطفهم...وما شتم أحدًا بشتمة ولا لَعَن امرأة ولا خادمًا بلعنة ولا لاموا أحدًا إلّا قال: دعوه! ولا يأتيه أحدٌ حُرًّا وعبدًا وأمَة إلّا قام معه في حاجته[1].

5ـ العُنف والقيَم الدينية

بصرف النظر عمّا ذكرناه قبل هذا بشأن العوامل الشخصية، فإنّ ثمّة مفاهيم أخرى تُعدّ بمثابة قيَم دينية يسيء بعضهم فهمها لتبرير العُنف الأسريّ، ومن بين تلك القيَم موضوع الغيرة ـأي روح الدفاع والمحافظة على الأعـراض ـ وهي نزعة موجودة لدى الرجال بشكل فطريّ، وقد تتعرّض هذه النزعة ـكغيرها من القوى الفطرية الأخرى ـ إلى الخمول أو التطرف في بعض الأحيان. فطبيعة التربية داخل الأسرة والمجتمع هي التي تؤثّر بشكل كبير على تقوية الغيرة أو إضعافها، ولا شكّ في أنّ هذه القوة الفطرية هي موهبة إلهية تمكّن الإنسان من الحفاظ على أسرته وعِرضه وكرامته، وفي الوقت نفسه يمكن أن تتحوّل هذه الموهبة إلى عكس ما خُلقت له. فحالات التعصّب غير المُبرّرة والتعسُّف في الغيرة على الزوجة والأبناء خارج الإطار الذي رسمته الشريعة الإسلامية إلى جانب وضع القيود غير المناسبة وصولًا إلى الإيذاء الجسديّ والنفسيّ، كلّ ذلك يُمثّل سلوكًا غير سويّ يُسمّيه بعض المسلمين الغيرة. وما نراه في الوقت الحاضر

(1) ابن شهر آشوب، المناقب في آل علي بن أبي طالب (ع)، ج1، ص127.

وللأسف الشديد من قتل للنساء والبنات البريئات ممّن لم تثبت جرائمهنّ في المحاكم، هو مثال بسيط ممّا يتمّ ارتكابه باسم الغيرة.

وتُعتبر القيادة داخل المنزل وتسلّط بعض على أعضاء الأسرة ذريعة أخرى يتمسّك بها بعضهم لتبرير تصرّفاته العنيفة وسلوكه القاسي. فتصوّر هذا الحكم الحقوقيّ بشكل مغلوط على الرغم من أنّه موضوع لصالح الأسرة، قد يحوّله في بعض الأحيان إلى نقيضه تمامًا، فضلًا عن أنّه لا ينبغي لنا تجاهل تأثير العديد من التقاليد والعادات والثقافة الشفهية الشائعة بين الناس (مثل ادّعاء بعضهم أنّه لا بدّ من التشديد على الزوجة في اليوم الأوّل من الزواج أو تسمية بعض الرجال المتسامحين مع زوجاتهم «عَبد زوجته») إلى جانب الآثار التي تخلّفها وسائل الإعلام في تشجيع العنف والتحريض عليه؛ لكنّ الحقيقة هي أنّ مثل هذه المفاهيم والتصوّرات أصبحت غطاءً وذريعة لتبرير أسس العنف والشدّة.

ومن ناحية أخرى، فقد يؤدّي إهمال النساء بعض القيَم الأخلاقية إلى تعرّضهنّ إلى أشكال مُعيّنة من العنف كالعُنف الجنسيّ. وورد في مُعظم الروايات الإسلامية وأحاديث المعصومين (ع) أنّ على المرأة أن تتّصف ببعض الصفات لحماية نفسها وشرفها، وهي بالمناسبة صفات لا ينبغي للرجل أن يتّصف بها لأنّها مخصّصة للمرأة دونه، مثل الترفّع والمنعة أمام غير المحارم كي تحمي شرفها ولا تطمع ذوي القلوب المريضة. وفي كتاب «نهج البلاغة» الشريف قال الإمام علي (ع): «خِيَارُ خِصَالِ النِّسَاءِ شِرَارُ خِصَالِ الرِّجَالِ الزَّهْوُ والْجُبْنُ والْبُخْلُ»[1]، وفي تفسيره لضرورة وجود هذه الخصال في المرأة دون الرجل، يقول أمير المؤمنين (ع): «فَإِذَا كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَزْهُوَّةً لَمْ تُمَكِّنْ مِنْ نَفْسِهَا، وإِذَا كَانَتْ بَخِيلَةً حَفِظَتْ مَالَهَا ومَالَ بَعْلِهَا، وإِذَا كَانَتْ جَبَانَةً فَرِقَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يَعْرِضُ لَهَا».

(1) نهج البلاغة، الكلمات القِصار، الحكمة رقم 234.

وتُعتبر الصفات التي أشار إليها مولى الموحّدين وإمام المتّقين (ع) بمثابة سلاح المرأة الفعّال للحفاظ على عفافها وسببًا لتجنّب تعرّضها للعنف بكلّ أشكاله ومن ذلك استغلالها جنسيًّا وضمانًا لابتعادها عن مواضع الشّبهة والتّهمة.

الأسئلة

1ـ اذكر تعريفيْن للعُنف، وبعد مقارنتهما ببعضهما، اشرح وُجهة نظرك بشأن صحّة ذينك التعريفيْن.

2ـ عرّف العُنف الأُسريّ وبيّن تصوّرات النظرية النسوية ونصوصها حول هذا النوع من العُنف.

3ـ اذكر نظرية فردية وأخرى شاملة حول عوامل العنف.

4ـ ما هي التوصيات والتعاليم الواردة في المصادر الإسلامية التي تشير إلى تجنّب ظاهرة العنف؟ (يكفي أن تذكر أربعة أمثلة).

5ـ ما هي التوصيات والتأكيدات التي أشارت إليها المصادر الإسلامية لمنع استخدام النساء للعنف ضدّ الرجال؟

6ـ اذكر قيمتيْن دينيّتيْن يمكن استغلالهما بشكل مغلوط لتبرير العنف أو استخدامه بسبب التربية غير الصحيحة.

المبحث التاسع
الطلاق

تمهيد

الطلاق في الشريعة الإسلامية واقعة قانونية يتطابق جوازها مع الفطرة، وعلى الرغم من ذلك فإنّ الله (عَزّ وَجَلّ) اعتبره أبغض الحَلال إليه[1]. والواقع أنّ الطلاق يُعدّ آخر الحلول المُباحة للمشكلة العائلية إذا ما استعصى حلّها بشكل آخر. هذا، ويكون إيقاع الطلاق بيَد الرّجل (الزّوج) لكن بإمكان المرأة (الزوجة) كذلك أن تكون وكيلة في إيقاع الطلاق وفقًا للشرط الموضوع في عقد الزواج فتُطلّق نفسها بالوكالة، وللطلاق أشكال أخرى مثل طلاق الخُلْع والمُباراة والطلاق الرّجعي بحكم قضائيّ. وإلى جانب بيانه لأحكام الطلاق وقواعده فقد أوضح القرآن الكريم الضوابط والأخلاقيّات الواجب تطبيقها واتّباعها في عملية الطلاق والشروط الخاصة التي تَلي حالة الطلاق بين الرجل والمرأة. والطلاق على أقسام متعددة ولكلّ قسم من هذه الأقسام قواعده وشروطه الخاصّة به كذلك، واستنادًا إلى الفقه الشيعيّ فإنّ لأحكام الطلاق دورًا مؤثّرًا في تقليص نسبة وقوعه على الرغم من وجود عوامل كثيرة قد تؤدّي مع الأسف الشديد إلى ارتفاع حالاته بشكل مخيف، مثل التغييرات في نظرة الأفراد والمجتمع إلى

(1) ورد الحديث الآتي في العديد من الروايات الإسلامية: «أَبْغَضُ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى الطَّلَاقُ» (ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه، ج18، ص407).

الطلاق والعوامل البنيوية والتحوّلات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية وضعف الالتزام بالقيَم الأخلاقية والمهارات الأخرى. أمّا الأمر الآخر المُحزن فهو أنّ للطلاق آثارًا وعواقب متعددة ومختلفة على كلّ من النساء والأُسَر المُنهارة والمجتمع بشكل عامّ ولذلك لا بدّ من الاهتمام بهذه الحالة قبل وقوعها.

وتشريع الطلاق جزءٌ من أحكام الشريعة الإسلامية، وثمّة مجموعتان من الروايات التي تصف حالة الطلاق حيث تسير كلّ مجموعة بالتوازي مع المجموعة الأخرى ويمكن من خلالها بيان رؤية الدين ونظرته إلى هذا الموضوع بكلّ شفّافية.

وثمة قسم من تلك الروايات يبيّن جواز الطلاق بينما صرّح القسم الآخر منها بكراهة الطلاق وضرورة التأنّي في إيقاعه[1]. ويستند تشريع الطلاق إلى فطرية الشريعة الإسلامية[2]، وذلك أنّ الزوجين ربما يحتاجان إلى فسخ الزواج لأسباب عدّة، ولهذا فإنّ الطلاق بين الأزواج له جذور تاريخية عريقة وهو ليس من وضع الشريعة الإسلامية؛ بل أقرّته الأديان والمذاهب المختلفة قبل ظهور الإسلام مثل الديانة المزدكية[3] واليهودية[4]

---

(1) قال أبو عبد الله (ع): «إنّ الله عزّ وجلّ إنّما وَكّدَ في الطلاق وَكَرّرَ فيه القَولَ مِن بُغْضه الفُرْقَة» (الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج20، ص16).

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، ص230.

(3) انظر: فرنبغ دادگی أو دادويه، القسم الثامن، الفصل 34، البند (8-13) (والقسم الثامن الذي يسمّى «بند هش» أو «بند هشن» من النصوص البهلوية هو القسم الأكثر تقديسًا لدى أتباع الديانة الزرادشتية. وقد تمّت كتابة هذا الكتاب في القرن الثالث للهجرة، ويتألّف الكتاب المذكور من نسختَيْن إحداهما موجزة والأخرى مطوّلة حيث يسمّى أحدهما «بند هش هندي» وذلك لاستنساخه في الهند ويسمّى الآخر وهو الأكثر إطنابًا وتفصيلًا «بند هش ايراني» لاستنساخه في إيران. (انظر الموقع الآتي على الإنترنت: http: / / fa.wikipedia.org).

(4) العهد القديم (التوراة)، سفر التثنية، الإصحاح 24، الفقرات من 2 إلى 4.

والمسيحية[1] ووضعت أُسسه التي لم تكن منطقية بقدر ما هي عليه في الشريعة الإسلامية[2].

ويحاول الدين الإسلامي إصلاح معالجة ظاهرة الطلاق من جانبيْن اثنيْن: يتمثّل الجانب الأوّل في إصلاح الوضع الثقافي والتأكيد على قُبح الطلاق وكراهته، أمّا الجانب الثاني فهو وضع الأسس والضوابط الخاصة بإجراء الطلاق وتحذير الناس من النّظر إلى مسألة الطلاق نظرة تقليدية سطحية أو الاستخفاف به واستسهاله.

ورُوي عن مولانا الإمام الصّادق (ع) نقلًا عن جدّه الرسول الأعظم (ص) قوله: «...وَما مِن شَيءٍ أبْغَض إلى الله (عَزّ وَجَلّ) مِن بَيْت يُخَرّب في الإسلام بالفُرْقَة يَعني الطّلاق»[3]. وفي رواية أخرى تأكيد على الزواج في قوله (ص): «تَزَوّجوا وَلا تُطَلّقوا فإنّ الطّلاقَ يَهْتَزّ مِنه العَرْش»[4].

كما أكّدت الروايات الإسلامية على اختلافها ضرورة الصّبر وتحمّل الأخلاق الحادة سواء للرجل أو للمرأة والسّعي إلى تحسين أوضاع الأسرة قدر الإمكان، ما دفع الباحثين المسلمين إلى اعتبار الطلاق بمثابة حلّ أخير لمشاكل الأسرة.

وفي الوقت نفسه فعندما تصبح الحياة الزوجية سواء للرجل أو للمرأة أمرًا لا يُطاق فإنّ دور الطلاق في هذه الحالة يتمثّل في إيجاد حلّ مناسب لكلّ من الزوجيْن لتخليصهما من هذه الأزمة لكن في إطار الشريعة

(1) العهد الجديد (الإنجيل)، إنجيل مرقس، الإصحاح 10، الفقرات من 2 إلى 4.

(2) لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع انظر: محمد حكيم پور، **حقوق زن در كشاكش سنت وتجدد**، ص252؛ قدرت الله واحدي، **طلاق**، ص23-34؛ باقر ساروخاني، **طلاق: پژوهشى در شناخت واقعيت وعوامل آن**، ص96-100.

(3) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج22، ص7.

(4) المصدر نفسه، ص9.

الإسلامية بالطبع. فعلى سبيلِ المثال رُوِي عن الإمام الصّادق (ع) قوله: «خَمسٌ لا يُسْتَجاب لهم: رَجلٌ جعلَ بيَده طَلاق امرأته وَهي تُؤذيه وَعنده ما يُعطيها وَلم يُخْلِ سَبيلَها ...إلخ»[1]؛ إذَن، فإغلاق كلّ الطّرق لوضع نهاية ما لحياة غير طبيعيةَ وغير مستقرّة لا يتناسب أبدًا مع تعاليم الشريعة الإسلامية.

وجدير بالذكر هنا أنّ أتباع الكنيسة الكاثوليكية في الوقت الحاضر يتهربون من تحريم الطلاق، باللجوء إلى القوانين المدنية، أو باللجوء إلى الهجر والمتاركة من دون طلاق. وقد تأثّرت العلمانية بالتحوّلات التي حصلت في القرن العشرين بشأن الطلاق، فعَمدت إلى إشاعة عدم تقبيح الطلاق والدعوة إلى عدم طاعة القوانين الخاصة به حتى جعلته عملية جدّ سهلة وبسيطة. وتشير التقارير والبحوث الخاصة بعلم الاجتماع والاتّجاهات المتعلقة بدراسة الأسرة إلى ازدياد فاحش في نسبة الطلاق بين العائلات على اختلافها[2]؛ ومن هنا يمكننا أن نقيّم الطريق الوسط والمعقول الذي وضعه الدين الإسلامي الحنيف للناس لهذه المُعضلة.

1ـ الطلاق

الطلاق إيقاع، والإيقاع هو الواقعة القانونية التي لا تحتاج طرفين وأمره منوط بالرجل دون المرأة ـ وفقًا للشريعة الإسلامية ـ ولهذه المسألة أسباب وحِكَم عدّة، منها:

الدّليل القرآني

نُسِب الطلاق وإيقاعه في القرآن الكريم إلى الرّجل في قوله تعالى:

---

(1) المصدر نفسه، ص11.

(2) لمزيد من المعلومات انظر: أنطوني غيدنز، **جامعه شناسى خانواده**، ترجمة: حسن چاووشيان، ص426ـ427؛ جون برناردز، **درآمدى به مطالعات خانواده**، ص43ـ44؛ غاري نيومان، **تأثير طلاق بر فرزندان**، ترجمة: فرناز فرود، ص36؛ مانويل كاستلز، **عصر اطلاعات: اقتصاد جامعه وفرهنگ**، ص268.

﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾[1].

﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْاْ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[2].

﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾[3].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[4] [5].

ونلاحظ في الآيات المذكورة أنّ الرجال هم المُخاطَبون باعتبارهم المطلِّقين.

الدّليل الروائيّ

صرّحت الروايات الإسلامية بحقّ الرجل في تطليق امرأته وعدم جواز إعطاء ذلك الحقّ إلى الزوجة، ففي رواية صحيحة منقولة عن مولانا الإمام الصّادق (ع) أجاب فيها عن سؤال امرأة أرادت جعل حقّ الطلاق بيَدها، قال: «هذا خلاف السنة وَوُليَ الحقّ مَن ليس أهله؛ إنّ على الرّجل الصِّداق، وأنّ بِيَده الجِماع والطّلاق، وتلك السنة»[6].

الحكمة

بالنظر إلى الفروق الطبيعية الموجودة بين كلّ من الرجل والمرأة

---

(1) سورة البقرة: الآية 231.

(2) سورة البقرة: الآية 232.

(3) سورة البقرة: الآية 236.

(4) سورة الطلاق: الآية 1.

(5) ونُسب الطلاق إلى الرجال في آيات أُخَر أيضًا مثل: سورة البقرة: الآية 237؛ سورة الأحزاب: الآية 49؛ سورة التحريم: الآية 5.

(6) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج22، ص98.

والتناسب الموجود بين التشريع والتكوين، يُعتبر هذا الحكم الشرعيّ حكمًا معقولًا، ومنهم مَن استند في هذا الشأن أيضًا إلى الاختلاف بين الرجل والمرأة في باب الحاجة الجنسية[1] والفرق بينهما من حيث ازدياد المحبّة أو نقصانها.

يقول الشهيد مرتضى مطهّري:

«فعلاقة وحُبّ المرأة الأصيلان الثابتان إنّما يأتيان على شكل ردّ فعل لتعلّق الرجل بالمرأة واحترامه لها. وعلى هذا الأساس، فإنّ علاقة المرأة بالرجل ما هي إلّا نتيجة لعلاقة الرجل بالمرأة ومرتبطة بها. إنّ الطبيعة قد سلّمت مفتاح محبّة الطرفين بيَد الرجل فإن هو أحبّ المرأة وظلّ وفيًّا لها، أحبّته هي أيضًا ووفت له، وممّا لا شك فيه أنّ المرأة أوفى طبيعة من الرجل، وغدر المرأة ردّ فعلٍ على غدر الرجل»[2].

وبعبارات أخرى، إذا أصبح فؤاد الرجل فارغًا حيال حياته الزوجية فلن يكون باستطاعة المرأة أن تُعيده إلى سابق عهده وهذا بالضبط ما أثبتته التجارب الواقعية للكثير من الأُسَر والعوائل، في حين إذا خمدت مشاعر المرأة فإنّ بإمكان الرجل في هذه الحالة أن يمنحها الأمل والطمأنينة من جديد بإبداعاته وابتكاراته واهتمامه بها؛ بل إنّ بعض النساء كذلك يبقين مخلصات ووفيّات لحياتهنّ الزوجية حتى في غياب ذلك الأمل وتلك الطمأنينة، وهو ما أشارَ إليه أيضًا الشهيد مطهّري بقوله: «إنّ خمود حبّ الرجل يؤدّي إلى موت الزواج وانتهاء حياة الأسرة، أمّا برودة حبّ المرأة للرجل فتجعل الزواج أشبه بمريض مُشرف على الموت إلّا أنّ الأمل في شفائه معقول»[3].

---

(1) حسين بستان، اسلام وتفاوت هاى جنسيتى، ص80.

(2) مرتضى مطهري، نظام حقوق زن در اسلام، ص316.

(3) المصدر نفسه، ص317.

2ـ الثقافة القرآنية وحقّ الطلاق

استخدم القرآن الكريم كلمة «المعروف» في اثني عشر موضعًا عند بيانه العلاقات والأحكام الأسرية. والمَعْروف هو كلّ ما عُرف من الذوق العُرفيّ الخاصّ بنوع الحياة الاجتماعية الشائع بين الناس، فعندما يتعايش الأفراد على أساس الفطرة ولا يتجاوزون حدود الأسلوب الطبيعيّ والفطريّ القائم عندئذ يُقال إنّهم يعيشون بالمعروف، وعليه، فإنّ المعروف يتطابق مع العقل والشّرع والفضائل الأخلاقية الإنسانية على حدّ سواء[1].

ومن مواضع استخدام كلمة «المعروف» ما هو خاصّ بأمر الطلاق كقوله تعالى:

﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ۚ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾[2].

و﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ ۖ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ ﴾[3].

نلاحظ في هاتيْن الآيتيْن والآيات الأخرى المشابهة كذلك، تسمية الطلاق مرّة بـ«المعروف» وأخرى بـ«الإحسان»، فإذا تراجع الزوج عن طلاق زوجته وأراد العودة إليها خلال فترة العدّة، ينبغي أن يكون هذا الإرجاع والإمساك بالمعروف أيضًا؛ لكن، إذا كان هدف الزوج من عدم طلاق زوجته وإرجاعها هو إيذاؤها أو الإضرار بها حينئذ يُعتبر عدم تطليقه لها مُنكرًا وليس معروفًا. ومن الواضح أنّ القرآن الكريم يريد من الزوج إذا

---

(1) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص232.

(2) سورة البقرة: الآية 231.

(3) سورة البقرة: الآية 229.

ما قرّر إرجاع زوجته أن يمنحها فرصة الانسجام معه مرّة أخرى وإتمام أُنسه بها وإيجاد الراحة والطمأنينة والسكينة بينه وبينها[1].

وإذا أراد الزوج تطليق زوجته فينبغي عليه العمل بذلك بالمعروف؛ بل الأفضل والآجَر له أن يتعامل معها بالإحسان الذي هو أعلى درجة ومرتبة من المعروف، فتقييد حكم الطلاق بالإحسان والمعروف إنّما هو لإزالة كلّ ما يمكنه إفساد تلك الأحكام ومقاصدها المرجوّة وبالتالي إضفاء نكهة أخلاقية على الأحكام المذكورة. والحقيقة أنّ إحسان الزوج في التعامل مع زوجته إنّما هو محاولة منه للتعويض عن مزايا الحياة الزوجية والأنس الزّوجيّ الذي قد يزول في ما بَعد بسبب الطلاق.

إنّ رعاية الجانب الأخلاقيّ عند تطبيق التعاليم والأحكام الدينية من شأنها أن تحفظ الحدود الإلهية: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ﴾[2]، وهكذا، فإنّه لا يجوز الفصل بين الأحكام الفقهية والمبادئ الأخلاقية أو الإصرار على التوقّف عند ظاهر الأحكام؛ لأنّ ذلك سيؤدّي إلى الإخلال بمصالح الأحكام الشرعية ومن ثَمّ القضاء على سعادة الإنسان وأهداف الدين معًا.

وتشير الآية الشريفة المذكورة بصراحة إلى أنّ إساءة فهم الأحكام أو استخدامها بشكل مُخالف هو اعتداء على حدود الله (عَزّ وَجَلّ) وظلم للنّفس واستهزاء بآيات الله سبحانه: ﴿ وَإِذَا عَلِمَ مِنْ ءَايَٰتِنَا شَيْـًٔا ٱتَّخَذَهَا هُزُوًا أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾[3] والحال أنّ مشيئة الله (عَزّ وَجَلّ) اقتضت إنزال الكتاب والحكمة معًا. فالمقصود بالكتاب هو ظاهر الشريعة وأمّا المُراد بالحكمة فهو باطنها[4]، وظُلم المرأة أو إجبارها على التنازل عن المهر

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص233.

(2) سورة البقرة: الآية 229.

(3) سورة الجاثية: الآية 9.

(4) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج1، ص2.

والصّداق وتطليقها مرّة بعد أخرى ثمّ إرجاعها في كلّ مرّة بعد الطلاق، كلّ ذلك يُعدّ من أمثلة سوء تطبيق الأحكام والابتعاد عن الحكمة الباطنية لها وباطن الشريعة ككلّ.

ووردَ في بعض الروايات أيضًا أنّ الأئمّة المعصومين (ع) كانوا إذا اضطرّوا إلى طلاق زوجاتهم أعطوهنّ متعة الطلاق (هدية)[1]، وأمّا وصايا الأئمّة وآل البيت (ع) حول مواساة المرأة المُطلّقة بإعطائها الهدية فقد برّروه في كلامهم ورواياتهم بقولهم إنّ المُطلّقة تتحمّل الكثير من المشاقّ والحزن وخيبة الأمل وشماتة الآخرين برجوعها إلى بيت أبويها، فإعطاؤها الهدية يُمثّل جانبًا من الإحسان وجَبر الخاطر عمّا خسرته بطلاقها[2].

وجاء في روايات أخرى أنّ الله (عَزّ وَجَلّ) يكره الرجل الذوّاق والمرأة الذوّاقة، أي اللذيْن يتزوجان متى شاءا ويطلّقان متى شاءا[3]، وفي بعض الأحيان نلاحظ وجود أحكام أخرى إلى جانب الأحكام الأصلية وذلك للحيلولة دون إساءة استخدامها أو تطبيقها بشكل غير صحيح. على سبيل المثال، واستنادًا إلى الفقه الإسلامي، إذا طلّق رجلٌ امرأتَه ثلاث مرّات متتالية فإنّه لا يجوز له إرجاعها بعد تطليقها في المرّة الثالثة إلّا إذا تزوّجت رجلًا غيره (وهو ما يُعرَف بالمُحلّل) فإذا طلّقها هذا الأخير عندئذ يحلّ له إرجاع زوجته وذلك قول الله (عَزّ وَجَلّ): ﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ... ﴿٢٢٩﴾ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ﴾، ولا شكّ في أنّ وَقْع هذا الحكم كان

---

(1) انظر على سبيل المثال: الحسين النوري، **مستدرك الوسائل**، ج15، ص90.

(2) الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص506؛ انظر كذلك: محمد بن الحسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج31، ص56-57.

(3) «تزوّجوا ولا تُطلقوا فإنّ الله لا يُحبّ الذوّاقين والذوّاقات» (الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج22، ص9).

عظيمًا على المسلمين في وقته. وعندما سُئِل الإمام الرّضا (ع) عن الحكمة في صدور هذا الحكم ردّ بأنّ ذلك لكيلا يستخفّ الرجال بالطلاق[1].

3ـ المرأة وحقّ الطلاق

التوكيل في الطلاق: ذكرنا قبل هذا أنّ إيقاع الطلاق يكون بيَد الرّجل دون المرأة، لكن باستطاعة أيّ امرأة الاشتراط ضمن عقد النكاح أو أيّ عقد مُلزم آخر بأن تكون هي وكيلة نفسها في تطليق نفسها. ووفقًا للعقد المذكور فإنّ الرجل (الزوج) يوكّل زوجته في تطليق نفسها متى شاءت هي ذلك بشكل مُطلق أو بتحقّق شرط مُعيّن، ويُسمّى مثل هذا النوع من الطلاق بالطلاق الرّجعي.

الطلاق القضائيّ: إذا لم يدفع الزوج النفقة الواجبة إلى زوجته فإنّ بإمكان القاضي إجبار الزوج على تطليق زوجته في حال طلبت الزوجة ذلك، فإذا رفض الزوج تطليق زوجته فسيكون من حقّ القاضي إيقاع الطلاق وإنهاء عقد الزوجية بين هذيْن الزوجيْن[2]. وثمّة حالة أخرى يجوز فيها تطبيق الطلاق القضائي، وهي إذا غاب الزوج عن بيته وزوجته مدّة أربع سنوات متتالية ولم يؤدِّ البحث عنه إلى أيّ نتيجة عندئذ يستطيع القاضي ـبعد المرور بالمراحل الضرورية الخاصّةـ إجراء عملية تطليق المرأة من زوجها (عند مطالبتها هي بذلك)، ويُسمّى هذا الطلاق بالطلاق القضائيّ وهو في الوقت نفسه طلاق رَجعيّ أيضًا[3].

4ـ أقسام الطلاق

(1) المصدر نفسه، ص359.

(2) أبو القاسم الخوئي، **منهاج الصالحين**، ج2، ص288.

(3) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج3، ص606 (وفقًا للمجلدات الأربعة المُترجَمة إلى الفارسية).

يقسّم العلماء الطلاق أحيانًا إلى ممنوع ومكروه ومستحبّ، فالطلاق الممنوع هو تطليق المرأة ثلاثًا في مجلس واحد والطلاق المكروه هو تطليق المرأة دون مبرِّر مقبول. وعندما تصبح العلاقة بين الرجل والمرأة علاقة غير سليمة ويظهر الشقاق في حياتهما بحيث لم يَعُد بالإمكان إصلاح ذات بينِهما، عندئذ يُصبح الطلاق مستحبًّا في هذه الحالة وذلك لثبوت عجز الزّوجيْن معًا عن القيام بواجباتهما الزوجية[1]، وفضّل بعض الفقهاء تسمية هذا النوع (الأخير) من الطلاق بالطلاق المُباح[2]. وإذا ثبتَ أنّ الزوجة من مُناوئي آل البيت (ع) والناصبين لهم العداء فإنّ طلاقها يكون مُباحًا كذلك[3]، كما إنّه إذا ارتكبت المرأة فعلًا يُخالف العفّة أو كانت سيّئة الأخلاق، فلا يُمنع طلاق مثلها[4]. ويجوز تطليق المرأة كذلك إذا كانت غير ذات دين أو ضعيفة في دينها في إدارة مصالح زوجها[5]. وممّا يُجيز الطلاق أيضًا عدم وجود رغبة لدى المرأة في الحياة مع الزوج إلى حدّ تخشى فيه وقوعها في المعصية، وقد حدث هذا الأمر مع زيد بن ثابت بن شمّاس وزوجته فأمر النبيّ (ص) بتطليقهما طلاقًا خلعيًّا بعد فشل جميع المحاولات لإبقائهما معًا[6].

وللطلاق تقسيمات أخرى مثل البائن والرّجعيّ، فالطلاق الرّجعي هو الطلاق الذي يوقعه الزوج بإرادته واختياره في حين تكون المرأة (الزوجة)

---

(1) انظر مثلًا: الشيخ الطوسي، **المبسوط**، علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج39، ص142 و239؛ محمد بن إدريس الحلي، **السرائر**، علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج20، ص302؛ القاضي ابن البراج، **المهذّب**، علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج20، ص148.

(2) الشيخ الطوسي، **المبسوط**، علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج39، ص239.

(3) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج22، طبعة آل البيت، ص10.

(4) المصدر نفسه، ج14، طبعة المكتبة الإسلامية، ص333، وج22، طبعة آل البيت، ص10.

(5) المصدر نفسه، ج15، طبعة المكتبة الإسلامية، ص42ـ43.

(6) حسين النوري، **مستدرك الوسائل**، ج15، ص386.

راغبة في استمرار علاقتهما الزوجية، وفي هذا النوع من الطلاق يكون الانفصال منوطًا بالزوج فقط ولذلك ينبغي له في هذه الحالة دفع المهر والصّداق لزوجته، فتبقى هذه الأخيرة في بيته حتى انقضاء فترة العدّة، وهي أن تحيض ثلاث مرّات وتتطهّر. وخلال بقاء الزوجة في بيت زوجها لقضاء العدّة تظلّ فيها زوجة كما كانت في سابق عهدها ولذلك يجب على الزوج الإنفاق عليها. وإذا توفّي أيّ من الزوجيْن خلال تلك الفترة يرث كلّ منهما الآخر، كما إنّه بإمكان الزوج إرجاع زوجته إبّان الفترة المذكورة واستئناف علاقتهما الزوجية من جديد. أمّا في الطلاق البائن فلا يحقّ للزوج الرجوع إلى زوجته في فترة العدّة. وينقسم الطلاق البائن إلى طلاق الخُلع وطلاق المُباراة. ويقع النوع الأوّل منه عندما تكون الزوجة كارهة لزوجها ولا تطيق العيش معه، أمّا طلاق المُباراة فيحدث عندما يكره كلّ من الزوج والزوجة العيش معًا تحت سقف واحد. وفي كلا نَوعَي الطلاق (أي: الخُلع والمُباراة) تتنازل الزوجة عن جزء من المال إلى الزوج لكي يوافق على طلاقها، ولا ينبغي أن يكون المال المذكور (الموهوب إلى الزوج) في طلاق المُباراة أكثر من قيمة المهر المُسمّى، وإذا استردّت الزوجة المال الذي تنازلت عنه لزوجها (في كلا الطلاقيْن) كان بإمكان الزوج إرجاع زوجته[1].

وفي ما يخصّ الطلاق أيضًا، إذا كان سبب كراهة الزوجة لزوجها هو ظلمه وإيذاؤه لها وعدم إنفاقه عليها ودفعها إلى المطالبة بالطلاق فإنّ هذا الطلاق لن يُسمّى خُلعًا، وفي حال أخذ الرجل مالًا ما من زوجته بغير حقّ فإنّه لا يملك ذلك المال وسيقع الطلاق في هذه الحالة رجعيًّا[2].

---

(1) انظر: المحقق الحلي، **شرائع الإسلام**، علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج20، ص374، 384، و393؛ القاضي ابن البراج، **المهذّب**، علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج20، ص148؛ محمد بن إدريس الحلي، **السرائر**، علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج20، ص310؛ الصدوق، **المقنّع**، علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج20، ص11.

(2) أبو القاسم الخوئي، **منهاج الصالحين**، ج2، ص307 و305.

وتجدر الإشـارة هنا إلى أنّه في حال مطالبة الزوجة بطلاق الخُلع وخشي الـزوج وقـوع زوجته في الحرام وخروجها عن الحدود الإلهية (وصرّحت الزوجة بهذا الأمر بنفسها كأن تقول مثلًا: نعم، إنّ في حياتي رجلًا آخر) فإنّ بعض الفقهاء ارتـأى وجوب طلاق الزوجة إذا وصلت الحال إلى هذه الدرجة[1].

5ـ أحكام الطلاق ودورها في الحدِّ منه

من المعروف أنّ أحكام الطلاق إنّما وُضعت لتفادي وقوعه قدر المستطاع، ففي العصور التي سبقت ظهور الإسلام كان باستطاعة أيّ رجل تطليق زوجته متى شاء دون أيّ قيود أو الرّجوع إليها أيضًا متى شاء. وفي مسلّة (حمورابي) القانونية وهي أقدم قانون مدوّن في تاريخ الإنسانية، كان بمقدور الرجل تطليق زوجته بمجرّد نطقه عبارة: «أنتِ لم تعودي زوجة لي!»[2].

وفي القرآن الكريم يبدأ الحديث عن الخلافات العائلية من مرحلة تُسمّى «مرحلة الشِّقاق» والمقصود بالشّقاق هو ظهور علامات عدم الرّضا بين الزوج وزوجته دون أن يصرّح أيّ منهما في رغبته بالانفصال أو الطلاق. وهنا يشير القرآن الكريم إلى ضرورة تعيين شخصيْن بمثابة حَكَميْن أحدهما من أسرة الزوج والثاني من أسرة الزوجة، فتكون مهمّتهما دراسة الحالة عن كَثب ثمّ السّعي إلى إزالة الاختلافات والإشكالات الحاصلة بين الزوجيْن؛ فإذا شعر الحكمان بوجود الأمل في بقاء هذيْن الزوجيْن معًا والمصلحة في استمرار علاقتهما الزوجية توجّب عليهما السعي في إصلاح ذات بينهما بشتّى الوسائل المتاحة، وإذا تأكّد للحكميْن ـبعد الاطّلاع على كلّ الأحوال والأوضـاعـ أنّ استمرار الحالة الزوجية بين ذينك الزوجيْن

(1) المحقق الحلي، **شرائع الإسلام**، علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج20، ص393.

(2) ويل ديورانت، **مشرق زمين گاهواره تمدّن**، ترجمة: أحمد آرام وآخرون، ص290.

أصبحت بعيدة المنال وليست في مصلحة أيّ منهما، فإنّ عليهما تقديم رأيهما ووجهة نظرهما إلى الحاكم بعد موافقة الزوجيْن وكسب التكليف منهما وإعلان الحكميْن عن موافقتهما على الطلاق والفصل بين الزوجيْن المذكوريْن[1].

وأمّا السبيل الآخر لمنع وقوع الطلاق فهو الصُّلْح، ففي بعض الأحيان نرى أنّ الزوج يريد تطليق زوجته بينما تحاول الزوجة إقامة الصّلح بينها وبينه وثَنيه عن الإصرار على الطلاق لمجموعة من الأسباب كمكانتها الاجتماعية والأضرار النفسية المحتملة التي قد تتعرّض لها بعد الطلاق وما شابه ذلك، وفي هذه الحالة قد تتنازل المرأة عن جزء من نفقتها ويسعى الرجل بدوره إلى التغاضي عن التمكين والإحجام عن الطلاق. ومن الواضح أنّ مثل هذا الحكم سيعمل بالتأكيد على تقليص نسبة الطلاق وتجنّب تحمّل الأضرار الناجمة عنه وعواقبه على المرأة (الزوجة) وأطفالها.

وبعد هذه المقدّمات نلاحظ أنّ الفقه الشيعيّ قد وضع أحكامًا مختلفة لإثبات صحّة الطلاق[2]، فضرورة حضور جميع الشهود معًا وفي مكان واحد لإجراء صيغة الطلاق، وطهارة الزوجة من الحيضِ والنّفاس عند إيقاع الطلاق، وعدم مباشرة الرجل لزوجته خلال فترة طُهرها التي يُراد إيقاع الطلاق خلالها، إلى جانب الشروط المفروضة على الرجل (كالعقل والبلوغ والقصد -النيّة- والاختيار) كلّ ذلك يُمثّل محاولة لثَني الرجل عن تطليق امرأته بصرف النظر عن الإرادة الابتدائية. ونلاحظ أحيانًا تطليق بعض الرجال زوجاتهم في حالة الغضب وبعد مرور فترة وهدوئهم يتبيّن

(1) انظر على سبيل المثال: محمد بن إدريس الحلي، **السرائر**، علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج20، ص352.

(2) أشرنا قبل هذا في فصل التمكين والنشوز إلى جملة من البحوث والأدلّة المتعلقة بموضوع الصّلح.

لهم أنّ ما قاموا به لـم يكن منسجمًا مع رغبتهم الحقيقية، أو قد يصمّم الرجل على الطلاق في مرحلة مرحلة لا يجوز الطلاق فيها، ثم بعد فترة نرى أنه تراجع عن قراره ورغبته في الطلاق.

ويوجد العديد من الروايات التي تشير إلى حالات يندم فيها الرجل على اتّخاذه قرار الطلاق بشكل مُفاجئ ثمّ يتبيّن له بعد مراجعته للإمام المعصوم (ع) بأنّ طلاقه لزوجته كان طلاقًا باطلًا لعدم توفّر الشروط المطلوبة له[1].

6ـ أسباب ارتفاع نسبة الطلاق

على الرغم من أنّ الطلاق يُمثّل ظاهرة غير محمودة في أغلب الثقافات وعند مُعظم الشعوب ولذلك وُضعت له قوانين وضوابط مشدّدة للغاية، إلّا أنّ نسبته بدأت تتزايد منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وبما أنّ الطلاق هو ظاهرة مُتعددة الأبعاد والجوانب وله جذور تمتدّ في أعماق الثقافة والسياسة والاقتصاد وعلم الاجتماع والبنية الشخصيّة للأفراد بل وحتى النظام الاجتماعيّ بشكل عامّ[2]، فقد صارت معرفة العلل المُسبّبة له والعوامل المؤثرة فيه والنتائج التي تنجم عنه، صارت أكثر تعقيدًا وصعوبة.

ومن الواضح أنّ تحليل حالة الطلاق ووضعه داخل المجتمع وبذل الجهود من أجل الوصول إلى حلول وقائية وعلاجية له، كلّ ذلك يستند إلى معرفة عملية تحوّل الأسرة والتغيير الحاصل في خصوصيّات الزوجيْن من حيث التصوّر والسلوك إلى جانب الحالة السكانية في المجتمع، ونقصد بذلك الحالة المتعلقة بارتفاع مستوى التعليم للذكور والإناث وتقليص

(1) انظر على سبيل المثال: الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج5، ص319.

(2) هدايت الله ستوده وسيف الله بهادري، **آسيب شناسى خانواده**، ص85.

الفوارق العُمرية للزوجيْن وارتفاع سنّ الزواج وتقلّص تكاليف الحَمل الحقيقية والتغيّر في نمط الأسرة وشكلها من النمط الممتد إلى النمط النووي والتحوّل الحاصل في نظرة المجتمع وأفراده إزاء العلاقة بين الذكر والأنثى وكذلك التغيّر في نظرة الإناث والذكور إلى الزواج وأهدافه ودخول النساء مُعترك العمل وتقليل نسبة اعتمادهنّ على أزواجهنّ من الناحية المالية، وأخيرًا، كيفية قضاء الأسر أوقات فراغها.

هذا، وقد بدأت دراسة وتحليل المسائل المذكورة في مختلف الأقطار في العالم منذ زمن طويل، فقد أبدت الولايات المتحدة الأميركية مثلًا والتي تحقّق أعلى نسبة طلاق وكذلك الدول الأوروبية التي أدّت أنظمتها الليبرالية والاشتراكية إلى ارتفاع نسبة الطلاق فيها، أبدت قلقها الجادّ منذ عام 1930م إزاء حالات الطلاق المتصاعدة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الدول الغربية فكّرت خلال السبعينيات في ضرورة تدخّل الدولة في محيط الأسرة للحيلولة دون انهيار أركانها فتحوّلت الأسرة ومشاكلها خلال تلك الفترة إلى مُعضلة سياسية حقيقية[1].

ويمكننا القول إنّ أسباب ارتفاع نسبة الطلاق ونتائجه متشابهة في أغلب بقاع العالم، ويتنبّأ بعض المتخصّصين في قضايا السكّان وعلم الاجتماع أنّه ومع ازدياد الهجرة إلى المدن والتطوّر الصناعيّ والحداثة فإنّ نسبة الطلاق سترتفع كذلك بشكل متزايد في مختلف دول العالم؛ لأنّ العوامل والأسباب المذكورة لا بد من أن تؤدّي إلى إضعاف العلاقات والروابط المشتركة. فإذا اعتبرنا أنّ التغييرات الناجمة عن العوامل والأسباب المذكورة ضرورة لا بدّ منها للعصرنة والتجدّد والحداثة وأنّ ذلك هو عبارة عن تغير مُعادل للتقدّم، فإنّه ما من أحد سيقلق عندئذ بشأن

---

(1) محمد علي مظاهري، أصول سياست ها راهبردها وراهكارهاي كنترل كاهش طلاق در كشور، ص254_255.

الحيلولة دون حدوث التغييرات ولن تكون لدى أيّ منّا نظرة واقعية إزاء العوامل المؤثرة في ارتفاع نسبة الطلاق. وعلى أيّ حال، يمكن اعتبار النقاط الآتية عوامل مساهمة في ازدياد نسبة الطلاق بشكل عامّ:

6ـ1ـ التغيّر الفكري

تُمثّل الفردية والاهتمام بالسعادة الشخصية والإرادة والاختيار، تُمثّل قيَمًا جديدة في حياة الرجال والنساء على حدّ سواء، فبدلًا من أن يسعى الأفراد في الوقت الحاضر إلى الإبقاء على إطار الزوجية والمحافظة على أُسَرهم من أجل أبنائهم أو من أجل القيَم الأسرية، نراهم يلهثون وراء مصالحهم الشخصية وملذّاتهم واستغلال الفُرَص إلى أقصى حدّ؛ وبدلًا من حرص الأفراد على علاقاتهم الزوجية واحترام المعايير الثقافية يتّخذون من الزواج حالة طارئة يُقدمون عليها متى شاؤوا ومتى رغبوا في ذلك. من الواضح أنّ ارتفاع معدّل احترام المعايير الثقافية ولو قليلًا يؤدي إلى هبوط نسبة الطلاق في الظروف الاجتماعية الصعبة[1]. ويرى بعضٌ أن أغلب الأزواج يُقيّمون فاعلية الزواج على أساس ما يمنحهم من المنافع والرضى الشخصيّ ولهذا تزداد الرغبة لديهم في الانفصال والطلاق كلّما انحرفت حياتهم الزوجية عن هذه الفاعلية.

وأمّا قبول المجتمع وسكوته عن حالات الطلاق فيُعدّ من التغييرات في التصوّرات والرّؤى بل ويلعب دورًا كبيرًا في ازدياد نسبة الطلاق، ولا شكّ في أنّ هذه المسألة ـالتي يُراد بها محو صفة القُبح الثقافي عن الطلاق وعواقبهـ تتعارض تمامًا مع منهج الدين وسياسته.

إنّ نزع القداسة عن الأسرة والزواج والتغير في القواعد الإيديولوجية لبنية الأسرة ـمثل الاختلافات الطبيعية ودور الزّوجيْنـ كلّ ذلك يُعدّ من بين التغييرات الفكرية والثقافية.

---

(1) انظر: ديفيد تشيل، خانواده در دنياى امروزه، ترجمة: محمد مهدي سبيبي، ص113ـ114.

6ـ2ـ التغييرات البنيوية

تتميّز المجتمعات الصناعية ببنية فريدة من نوعها، فالتقدّم في تلك المجتمعات يتطلّب زيادة فُرَص العمل، كما إنّ دخول مُعظم الأفراد إلى ساحات العمل والاشتغال ـسواء منهم الرجال أو النساءـ والمنافسة للحصول على تلك الفُرَص إلى جانب ما تتميّز به تلك المجتمعات من حالة (الفردية) يحيل فضاء الأسرة بل وفضاء المجتمع بأكمله إلى حَلَبة صراع وتنافس. فالأسرة مثلًا وقبل أيّ شيء بحاجة إلى نموذج تعاوني في السلوك والتصرّفات، بينما تحوّل الصراع والمنافسة في تلك المجتمعات إلى سلوك يوميّ وباطنيّ، وهكذا يمكن لأيّ شخص أن يكون منافسًا بما في ذلك الزوج والزوجة نفساهما، ومن المعلوم أنّ الحياة التنافسية لن تدوم طويلًا بل ستنهار وتتلاشى في النهاية.

ولأهمية الفرد في بنية المجتمعات المذكورة من أجل التقدّم فقد أصبحت محورية الأسرة في المسائل والشؤون الاجتماعية والاقتصادية أقلّ أهمية وتأثيرًا[1]، كما إنّ تلك المجتمعات وأنظمتها لا تُعدُّ أمر الحفاظ على الأسرة جزءًا من سياستها الشاملة؛ بل تعمّدت تجاهل اهتمامات الأسرة وإهمالها في مقابل استغلال الفرد استغلالًا كاملًا. وبما أنّ بلادنا ليست بمأمن من التغييرات البنيوية المذكورة فقد ظهرت كذلك مثل هذه الأعراض فيها بسبب التغييرات الحاصلة.

6ـ3ـ تغيّر مكانة المرأة

بالاستناد إلى البحوث والتقارير يمكن اعتبار التغيير في مستوى تعليم المرأة عاملًا كبيرًا للتنبّؤ في ما يتعلّق ببيان نسبة الطلاق في 46 بلدًا وهي دراسة أُجريت في تلك البلدان بين عامي 1960م و1990م[2]، ويمكن

---

(1) المصدر نفسه، ص114.

(2) المصدر نفسه، ص118.

ملاحظة هذه المسألة كذلك حتى بين المسلمين في الدول الإسلامية؛ فاستقلال المرأة المتزوّجة وهو الأمر الذي يمنحها صلاحيّات أكبر في علاقتها مع زوجها وحماية النساء المطلّقات من الناحية الاقتصادية (وهي مسألة لا يمكن تجاوزها في بعض الحالات) كلّ ذلك لعبَ دورًا مهمًّا في زيادة نسبة الطلاق[1]. وفي مقابل هذه المسألة، نلاحظ حالة من عدم الرّضا لدى بعض النساء عن أوضاعهنّ إذ لم تقتنع ربّات البيوت من النساء العاملات بالأعمال المنزلية الأمر الذي أحدث نوعًا من التوتّر داخل الأسرة. وممّا لا شكّ فيه أنّ إحساس أولئك بعدم الرّضا يُعدّ عاملًا نفسيًّا في بعض حالات الطلاق.

والأهمّ من ذلك كلّه هو أنّ استقلال المرأة من الناحية الاقتصادية سهّل استمرار حياة الأسرة بالاعتماد على أحد الوالِدَيْن فقط، وغالبًا ما يكون الأمّ هنا[2]؛ لكن ينبغي أن لا ننسى بأنّ هذه الأُسَر تتحمّل ضغوطًا ومشاكل ليست قليلة بسبب هذه الحالة، ومن المشاكل الرئيسية التي تعاني منها مثل هذه الأسر تعرّض أفرادها -وخاصّة الأبناء- للعنف الخفيّ بسبب غياب الأمّ شخصيًّا وبالتالي ضعف إشرافها على أبنائها، وقد يعود جزء من تلك المشاكل إلى الأقارب الذين تضطرّ الأمّ إلى الاعتماد عليهم في هذه المسألة في الكثير من الحالات[3].

---

(1) ففي الدول الغربية حيث يتمّ فيها حماية النساء المطلّقات بشكل كبير، أصبح الطلاق أمرًا ممكنًا في أيّ وقت من الأوقات مضافًا إلى إيجاد نماذج أخرى بديلة عن الزواج (انظر مثلًا: المصدر نفسه، ص115؛ مارتين سغالن، **جامعه شناسى تاريخى خانواده**، ترجمة: حميد إلياسي، ص181).

(2) تشير التقارير إلى أنّ نسبة الأطفال الذين يعيشون مع أحد الوالديْن ارتفعت إلى الضعف بين عامي 1970م و1990م ما يُعادل حوالي 25 في المئة من نسبة الأطفال في العالم (مانويل كاستلز، **عصر اطلاعات، اقتصاد جامعه وفرهنگ**، ترجمة: حسين تشاووشيان، ص270-271).

(3) غاري نيومان، **وورود به خانوادهء جديد: فرزندان طلاق**، ترجمة: فرناز فرود، ص48-49.

6-4- المشاكل الاقتصادية

إنّ غياب التناسب بين الدّخل والتكلفة وازدياد ثقافة الاستهلاك والإحساس بالفقر وحالات التوتر الاقتصادي التي قد تصبح في بعض الأحيان بمثابة صدمة للكثير من العوائل والأسَر، كلّ ذلك له تأثيراته وعواقبه في ازدياد نسبة الطلاق.

6-5- خلوّ العلاقات الإنسانية من المعنويّات

لا ريب في أنّ ضعف تأثير بعض من العناصر المعنوية في العلاقة الزوجية، كالصّبر والتحمّل والمسامحة والعفو والوفاء والإيثار وتوفير الحماية واعتبار العلاقة الزوجية موهبة إلهية، لا ريب في أنّ مثل هذه الحالة قد توصِل حساب الأسرة المعنوي إلى ما يُقارب الصّفر، فمع زوال النشاطات والفعاليات المعنوية تصبح المشاكل المادية داخل الأسرة أكبر وأضخم حتى تبلغ مبلغًا لا يُطاق، ما قد يؤدّي إلى إيجاد العوامل الكفيلة بهَدم بنيان الأسرة وزعزعة أركانها. لا شكّ في أنّ العناصر المعنوية تسهم بشكل كبير في تثبيت العلاقات البناءة والشاملة، فقد يشعر كلّ من الزوج والزوجة في بعض الأحيان بحاجتهما إلى علاقة شاعرية قائمة على أساس الشوق الغريزيّ وفي أحيان أخرى نراهما بحاجة إلى علاقة عاطفية قويّة مبنية على أساس حماية كلّ منهما للآخر وصفح بعضهم عن بعض، وهنا، نلاحظ وجود عنصر معنويّ ضروريّ لجميع تلك الحالات في العلاقة الوثيقة؛ إذ إنّ فقدان مثل هذه العناصر ربّما أدّى إلى هدم العلاقة المذكورة بالكامل[1].

---

(1) تشير بعض التقارير والبحوث إلى أنّ دولًا مثل الولايات المتحدة الأميركية تعاني كذلك من عدم وجود العلاقات الصحيحة وهو عامل مخرّب للغاية لا سيّما في الزواج الأمر الذي ربّما أدّى إلى هدم أركانه (انظر: فيليب رايس، انسان: روان شناسى رشد از تولد تا مرگ، ترجمة: مهشيد فروغان، ص545).

6-6ـ الحِراك الاجتماعي والاختلاط القوميّ والطّبَقيّ

تجدر الإشارة إلى أنّ نسبة الطلاق في الطبقات الاجتماعية الدّنيا والطبقات العُليا في إيران قليلة نسبيًّا، فأمّا سبب ذلك في الطبقات العُليا (الراقية) فهو توفّر إمكانيات الرفاهية والاقتصادية؛ ولذلك فإنّ الزوجة في هذه الحالة تتغاضى عن الكثير من تصرّفات الزوج وسلوكه، وأمّا سبب ذلك في الطبقات الدّنيا (الفقيرة) فهو ارتباط الزوجة ارتباطًا وثيقًا بزوجها واعتمادها عليه من الناحية الاقتصادية، كما إنّ للأزواج في كلتا الطّبقتيْن تقاليد وعادات وعقائد متشابهة ولهذا قلّما نشهد وجود التناقض أو حدوث الاختلافات في ما بينهم؛ لكنّ الأمر يختلف تمامًا في الطبقة المتوسّطة حيث تتمتّع المرأة (الزوجة) في تلك الطبقة باستقلالية اقتصادية أكبر فضلًا عن أنّ الاختلاط الطبقيّ في هذه الحالة يكون أوسع وأوضح[1]. ومن ناحية أخرى فقد أدّت أنماط الحياة والمعيشة الحديثة إلى هجرة الكثير من الأسَر والعوائل من المدن الصغيرة والقرى إلى المُدن الأكبر فكانت حصيلة ذلك ارتفاع نسبة الزّيجات بين العوائل المختلفة ثقافيًّا وعقديًّا، إلّا أنّنا لا ننسى في الوقت نفسه بأنّ الاختلافات الطبقية والقومية ربّما أدّت أيضًا إلى العديد من حالات الطلاق.

واستنادًا إلى البحوث والتقارير التي أجراها مركز المعلومات والإحصاء في إيران فإنّ نسبة الطلاق في المُدن التي تضمّ الكثير من المهاجرين هي أكثر مقارنة بغيرها من المُدن الأخرى، بينما تقلّ تلك النسبة في الطبقات الفقيرة الدّنيا، ثمّ إنّ نسبة الطلاق في المُدن هي أعلى بالقياس إلى القرى، وتقلّ تلك النسبة بشكل ملحوظ في المُدن التي تكون ملتزمة بالآداب والتقاليد والأعراف، وهنا تتّضح لنا المتغيّرات المُسبّبة لارتفاع نسبة الطلاق[2].

(1) انظر: هدايت الله ستوده وسيف الله بهادري، آسيب شناسى خانواده، ص90.

(2) انظر: موقع (www.iranwomen.org) على الإنترنت، ناهيد أعظم ورام پناهى، گزارش =

6ـ7ـ ضعف الوَعي وفقدان المهارات

لا ريب في أنّ الحياة الأُسرية بحاجة ماسّة إلى قدر كبير من العفو والتسامح والمرونة، فالصّبر والتحمّل هما من أعظم المميزات الواجب توفّرها في العلاقات الاجتماعية ومنها العلاقات الأسرية، كما إنّ الوعي ومعرفة الأوضاع الطبيعية كاختلاف الأذواق والفروق الأخرى الناجمة عن الاختلافات التربوية بل والجينية أيضًا، يجعل الأفراد مستعدّين لمواجهة المشاكل المحتمَلة. وليس الزواج مجرّد علاقة بسيطة بين شخصيْن أو زوجيْن؛ بل هو علاقة تنشأ بين جماعتين، وهكذا، فإنّه ينبغي للأفراد جميعًا أن يكونوا مُهيّئين لمواجهة ما قد ينجم عن نشوء هذه العلاقة الواسعة؛ إذ إنّ تجاهل هذه المسألة أو التغاضي عنها ربّما يولّد مشاكل كبيرة ومُعقّدة تبدأ من بعض الاختلافات البسيطة، ثم يصعب حلّها أو التخلّص منها.

ولعلّ أهمّ المهارات التي يمكن استخدامها في هذا المجال هي مهارة الكلام والحديث حيث نلاحظ بعض الزيجات مُصابة بما يمكن تسميته بالطلاق العاطفي على الرغم من استمرارها وبقائها، أي، أنّ الزوج والزوجة مُنفصلان عاطفيًا على الرغم من أنّهما يعيشان تحت سقف واحد.

وتُمثّل عملية تبادل أعذب الأحاديث وأرقّ العبارات وأجمل مشاهد التعاون والمحبّة في حياة أمير المؤمنين علي (ع) وسيّدة نساء العالمين فاطمة الزّهراء (ع) تُمثّل أرقى أنماط الحياة الزوجية المشتركة على الإطلاق، فقد كانت حياة زوجية ملؤها العطف واللطف والملاحة والبهجة.

وإلى جانب المهارات الكلامية التي يمتاز بها بعض الأزواج، يمتلك بعضهم الآخر كذلك مهارات خاصّة به، منها ما يتعلّق بالرّجل ومنها ما يخصّ المرأة. فعَجز بعض الرجال عن حلّ المشاكل الثانوية أو البسيطة

= آماری شورای فرهنگی واجتماعی زنان درباره طلاق، 5/ 12/ 2009م.

داخل الأسرة أو إصلاح بعض الأدوات المنزلية البسيطة أو عدم قدرتهم على حلّ الخلافات والحكم بين الأبناء أو مساعدتهم على زيادة مهاراتهم من جهة، وكذلك عجز بعض ربّات البيوت عن تنظيم أمور المنزل وترتيب شؤونه بالشكل المطلوب وعدم قيامهنّ مثلًا بإزالة النّقص وإصلاح شكل ألبسة أفراد الأسرة إلى جانب الكثير من المشاكل أو المسائل المشابهة من جهة أخرى، كلّ ذلك قد يؤدّي إلى تعاظم المشاكل وإعطائها أهمية أكبر من حجمها على المدى البعيد على الرغم من أنّ أيًّا منها لا يستحقّ بحدّ ذاته فتح نقاشات حادة داخل الأسرة.

والأهمّ من ذلك كلّه الضعف الذي قد يظهر في العلاقة الزوجية بين الرجل والمرأة، فالعديد من الفتيات والفتيان يفتقدون إلى الوعي والمعرفة الصحيحة حول الحقوق الجنسية لكلّ منهما، ولا يعرفون الأساليب والطرق السليمة والمُرضية لإقامة علاقات جنسية متوازنة تكون مؤثّرة في علاقتهم وفي إيجاد السلامة النفسية والجسمية لأفراد الأسرة جميعًا. وفي بعض الأحيان يكون السبب الرئيس للمشاكل الحاصلة داخل العوائل هي المشاكل في العلاقات الخاصة والحسّاسة بين الرجل والمرأة، إلّا أنّ كلًّا منهما يجهل هذه الأسباب بشكل كامل ولا يعرف شيئًا عنها.

7ـ عواقب الطلاق وتَبِعاته

على الرّغم من أنّ زيجة واحدة من كلّ زيجتيْن تقريبًا تنتهي بالطلاق في الدول الكبرى مثل الولايات المتحدة الأميركية، وكون الطلاق قد أصبح أمرًا مألوفًا ونهاية طبيعية لدورة الزواج-الطلاق-الزواج، إلّا أنّ البحوث تشير بشكل صريح إلى عدم حدوث أيّ تغيير في الآثار السيئة للطلاق، وخاصة العواقب النفسية لكلّ عضو من أعضاء الأسرة.

7ـ1ـ عواقب الطلاق للزّوجيْن

مُعظم السيّدات المُسنّات المُطلّقات يعتبرن الطلاق ظاهرة تشتمل

على عواقب عدّة منها فقدانهنّ لأزواجهنّ وشعورهنّ بالإثم والاضطراب والغضب والوحدة والخوف والآلام المختلفة وشرود الذهن والقلق. ومن بين الآثار النفسية والبيئية الأخرى التي قد يمرّ بها كلّ من الزوجيْن (المرأة المطلّقة والرّجل كذلك) بسبب الطلاق هي تقلّص شعورهما بالسرور والفرح والبهجة والاعتماد والثقة بالنفس والإدمان إلى جانب الأمراض الجسدية والنفسية[1]، فضلًا عن تسارع هبوط الانتعاش الاقتصادي للزوجيْن. وفي ما يتعلّق بدورهما داخل الأسرة يزداد الأمر صعوبة (بسبب تحمّل أحدهما لا كليهما لأعباء ومسؤوليات الأسـرة)، ومن الناحية الاجتماعية نشاهد حدوث ضعف ملحوظ في مكانة كلّ منهما الاجتماعية وذلك لفقدانهما شبكة العلاقات الأسرية والاجتماعية بشكل عامّ.

ووفقًا للبحوث الجارية في هذا المجال فإنّ كلًّا من الرجال والنساء يمرّون بالتجارب المُقلقة المذكورة أعلاه بشكل مختلف عن الآخر؛ بل قد تكون بعض آثار الطلاق ونتائجه أشدّ وَقعًا على الرجال منها على النساء، وربما أمكن القول إنّ آثار الطلاق وعواقبه بالنسبة إلى الرجل والمرأة غالبًا ما تكون متفاوتة من حيث النوع لا الكمّ[2].

7ـ2ـ عواقب الطلاق بالنسبة إلى الأبناء

لا يخفى ما للطلاق من آثار وعواقب طويلة المدى على الأبناء سواء أكانوا في السنين الأولى من أعمارهم أم في سنّ الشباب، فالوالدان المُطلّقان يمرّان بأزمات عاطفية وأحيانًا اقتصادية حادّة بحيث لا يمكنهما تقديم العون لأبنائهما لمساعدتهم على تجاوز الآثـار العاطفية التي يُعانون منها. إلى جانب ذلك تدخل حياة الأبناء في مطبّات ومشاكل اجتماعية لا حَصر لها،

---

(1) محمد علي مظاهري، أصول، سياست ها وراهبردها وراهكارى هاى كنترل وكاهش طلاق در كشور، ص223ـ228.

(2) المصدر نفسه.

فانتهاك القوانين والخروج عليها والهروب المُتكرّر من المدرسة والتشرّد في الشوارع والأزقّة بل وحتى الإدمان، تُمثّل جميعها أبرز المشاكل التي يمكن أن تواجه الأبناء في هذه الحالة. وفي الأقطار التي لم يَعُد الطلاق يُمثّل أمرًا مُستهجنًا أو غريبًا ما زالت نسبة الإجرام عالية بين الأطفال الذين انفصل أبواهم عن بعضهم كما إنّ آثار وعواقب فقدان أحد الوالديْن بسبب الوفاة على الأبناء لا توازي من حيث الشدّة والقوّة الآثار والعواقب التي تنجم بسبب طلاق الوالديْن وتأثيرها في نسبة الإجرام والتشرّد لدى الشباب[1].

وفي هذه الأثناء تتعرّض الفتيات داخل الأسرة إلى أضرار أكبر ومُعاناة أشدّ بسبب حاجتهنّ العاطفية الشديدة وإحساسهنّ بالانتماء الكامل إلى الأسرة وآمالهنّ القليلة في اكتساب شخصية اجتماعية لهنّ؛ بينما يكون الذكور أكثر عُرضة للوقوع في الأخطاء الأخلاقية التي لا يمكن إصلاحها بسبب تحرّرهم الزائد، وتكون الآثار التعليمية لهؤلاء الأبناء ضعيفة كما تزداد حدّة سلوكهم العدائيّ واللااجتماعي شيئًا فشيئًا[2]. ويتعرّض هؤلاء الأفراد لحالات الضياع وتتأثّر حياتهم الزوجية في المستقبل بنتائج طلاق والديهم وانعكاس ذلك على حالات الطلاق التي قد يواجهونها هم في حياتهم الشخصية[3].

ومن بين العوامل المهمّة التي تزيد من حدّة نتائج الطلاق وتُعمّق آثاره حالة الفقر التي تعيشها الأُسَر التي يُديرها الأب أو الأمّ بمُفردهما، حيث يكون وضع الأسر التي تُدار من قِبَل الأمّ أكثر سوءًا من الناحية الاقتصادية[4].

---

(1) هدايت الله ستوده وسيف الله بهادري، آسيب شناسى خانواده، ص92.

(2) انظر: حسين بستان، اسلام وجامعه شناسى خانواده، ص261ـ262.

(3) محمد علي مظاهري، أصول، سياست ها وراهبردها وراهكارى هاى كنترل وكاهش طلاق در كشور، ص229.

(4) المصدر نفسه، ص234.

وأمّا المشكلة العاطفية الأخرى التي تواجه الأبناء فتتمثّل في انفصالهم عن شبكة أقارب أحد الوالديْن الذي لا يعيشون معه في بيت واحد، فحماية هذه الشبكة والدفاع عنها وخاصّة الجَدّ أو الجَدّة، تُلقي بضلالها السوداء على الأطفال لا سيّما عند الدفاع عن الأب أو الأمّ سواء بشكل أنانيّ أو بإخلاص أو عندما يتحوّل ذلك إلى نوع من التدخّل الذي لا يُطاق، هذا في الوقت الذي يستطيع فيه الجَدّ أو الجَدّة أن يكون المُصلِح المطلوب والدواء الناجع من خلال تجاربهما وحكمتهما.

7ـ3ـ العواقب الكبيرة على المجتمع

لا ريب في أنّ الزواج له منافعه الاقتصادية الكثيرة سواء على الأفراد أو على المجتمع ككلّ، فقيام أُسرة ذات معايير صحيحة وثابتة الأركان وتوفّر الأعمال المختلفة لأعضائها ونشاطاتهم داخل المجتمع من شأنه أن يُفيد المجتمع في جوانب شتّى وإكسابه الفاعلية من أبعاد متعددة. ومن المعلوم أنّ السكينة والراحة النفسية للأزواج وسلامة أبنائهم المخلصين لمجتمعهم من الناحية النفسية والسلوكية كلّ ذلك يسهم في ارتقاء المجتمع وتطوّره وتقدّمه، وفي مقابل الزواج فإنّ الطلاق يُكلّف المجتمع خسائر إنسانية واجتماعية واقتصادية لا حَصر لها. فقد أشارت الدراسات التي أُجريت في عام 2009م على سبيل المثال إلى أنّ تكلفة انهيار الأسر بسبب الطلاق في بريطانيا وحدها بلغت ما يُعادل 37.03 مليار جنيه وذلك إثر فقدان السلامة الجسمية والنفسية والأمن الاجتماعيّ والخدمات الاجتماعية والمعونات القانونية ومصاريف المحاكم والضرائب وما إلى ذلك، ومن تلك المشاكل ازدياد الحاجة إلى إيجاد المساكن والبيوت لتلك العوائل المنفصلة، فالأُسَر التي تنفصل بسبب الطلاق تكون بحاجة إلى منزليْن ـكما هو معروفـ في حين لم تكن تلك الأُسَر قبل الطلاق تحتاج

سوى لمنزل واحد[1].

وقد دفع هذا الأمر الدول المتقدّمة إلى التفكير بشكل جادّ في موضوع الطلاق ووضع برامج فاعلة لتقليل تداعياته، إلّا أنّ الهدف من ذلك ليس المحافظة على الأسرة من الانهيار؛ بل لإيقاف التكاليف التي يسبّبها الطلاق وتَبعاته على تلك الحكومات. ومهما يكن من أمر وأيًّا كانت الأسباب أو الدّوافع وراء الطلاق تبقى المسألة الأهـم هنا حماية الحياة الزوجية المشتركة وإنجاح عملية الزواج بشكل عامّ.

8ـ سُبُل تقليص نسبة الطلاق

من الواضح أنّ تسهيل القوانين المتعلّقة بالطلاق وتبسيطها في بعض البُلدان منذ أن بدأ ذلك في عام 1858م ساهم إلى حدّ كبير في ارتفاع نسبة الطلاق، فمن بين القوانين التي وُضعت للطلاق قانون يمنح المرأة الحقّ في تطليق نفسها، ومع ذلك فإنّ نسبة الطلاق في جميع المذاهب والأنظمة الحقوقية التي أوكلت حقّ الطلاق إلى الرجل لم تَصل الحدّ الذي وصلت إليه عندما وُضِعت تلك القوانين. وفي ديسمبر/ كانون أوّل من عام 1917م صدر في روسيا التي كانت تعيش الأيام الأولى لثورتها البلشفية قانون يسمح للزوجيْن بالطلاق بموافقتهما معًا أو موافقة أحدهما ومنحت لكلّ منهما الحقّ والحرية الكاملة في المطالبة بالطلاق حتى من دون ذِكر الأسباب أو الدّوافع المُسبّبة لذلك[2] وقد لعبت هذه القوانين دورًا بارزًا في ازدياد نسبة الطلاق وارتفاعها بشكل مُطّرِد.

ومن العوامل التي ساهمت في ازديـاد حـالات الطلاق في الغرب

---

(1) مؤسسة الزواج والأسرة في كندا، «خانواده بنيان جامعه»، ترجمة: أصلي عباسي، حوراء، مجلتان شهريتان علميتان ثقافيتان واجتماعيتان نسائيتان، العدد 39، ص76.

(2) باقر ساروخاني، طلاق پژوهشى در شناخت واقعيت وعوامل آن، ص90.

تجويز الطلاق دون خطإ أيّ من الطرفيْن وإيقاع الطلاق التوافقيّ (الذي كان شائعًا كذلك في إيران). ففي الأقطار الغربية وقبل دخول القرن العشرين، كان ينبغي للرجل الذي يريد تطليق زوجته أو الزوجة التي تُطالب بالانفصال عن زوجها تقديم عريضة تُثبت صحّة أسباب ودوافع ما ارتكبه أحدهما من الأخطاء التي توجب الطلاق إلى جانب تقديم الشواهد والأدلّة الكافية التي تؤكّد ادّعاءاتهما إلى المحاكم القضائية؛ وهكذا، فإنّ تجويز الطلاق من دون الحاجة إلى بيان خطإ أحد الزوجيْن كان يعني عدم الحاجة إلى تقديم الأدلّة والبراهين للمحاكم القضائية.

ومع ارتفاع نِسَب الطلاق سارعت بعض الولايات الأميركية إلى التشدّد ووضع القيود على قوانين الطلاق نوعًا ما[1]، لكن من الواضح أنّ سُبُل تقليص نسبة الطلاق أهمّ بكثير من الطرُق الوقائية والمحافظة على مبدإ الحياة المشتركة، حيث تتضمّن تلك السّبل نوعيْن من الأساليب: أساليب وقائية وأخرى علاجية.

ففي ما يتعلّق بالأساليب الوقائية اقتُرحت بعض السّبُل كعملية التثقيف والتعليم ونقل المعلومات (زيادة المعلومات والمعارف الخاصة بالزواج الصحيح والأسرة المتوازنة) وتعليم المهارات (زيادة المهارات العملية الخاصة بتنظيم العلاقات الأسرية ولا سيّما العلاقات الزوجية والارتباطات الكلامية والعاطفية والسيطرة على المشاعر الداخلية مثل الغضب والعصبية وما شابه ذلك).

ولا ريب في أنّ تقديم الخدمات اللازمة والكافية كخدمات الاستشارة والمعالجة لكلا الزّوجيْن الشابّيْن وكذلك الأزواج المُعرّضين للأخطار المختلفة، يُعتبر أمرًا غاية في الأهمية، حيث نلاحظ في الكثير من الحالات

(1) المصدر نفسه، ص251؛ انظر أيضًا: أنطوني غيدنز، جامعه شناسى، ترجمة: منوتشهر صبوري، ص427.

أنّ الأزواج الذين يمرّون بمثل هذه الأزمات يحاولون التشكيك دومًا في نتائج الاستشارة، لكنّ بحوث الإحصاء تشير إلى أنّ عزم المُستشارين والمسؤولين على حلّ تلك الأزمات ووجود الإرادة الحقيقية لدى الأزواج ورغبتهم الصّادقة في استمرار العيش معًا وإيمانهم بتحسّن العلاقة الزوجية وترجيحها على الطلاق إلى جانب المعلومات والمعارف المتخصّصة بهذه المسائل والأساليب التي يستخدمها المُستشارون والمُعالجون لحلّ هذه الأزمات، كلّ ذلك يشير إلى إمكانية إنقاذ العديد من الأُسَر والعوائل من الانهيار والضياع[1].

الأسئلة

1ـ لماذا أوكلَ الدين الإسلامي حقّ الطلاق إلى الرّجل؟

2ـ اذكر مورديْن للثقافة الأخلاقية الدينية حول موضوع الطلاق.

3ـ بيّن أحكام الطلاق الرّجعي (يكفي أن تذكر أربعة نماذج).

4ـ أذكر عامليْن من العوامل التي تؤدّي إلى ارتفاع نسبة الطلاق.

5ـ بيّن نتيجتيْن من نتائج الطلاق بحسب رأيك.

6ـ اشرح المصطلحات الآتية: الطلاق الرجعي؛ الطلاق البائِن؛ المُحَلِّل؛ الطلاق الواجب؛ الذّوّاقون؛ الشِّقاق.

(1) انظر: فيليب رايس، رشد انسان: روان شناسى رشد از تولّد تا مرگ، ترجمة: مهشيد فروغان، ص456.

المبحث العاشر
تعدّد الزوجات

تمهيد

يُطلَق مُصطلح «تَعدّد الأزواج» على تَعدّدِ الزوجات والأزواج (الرجال) معًا، ولكن، ووفقًا للدراسات التي أُجريت في مجال علم الاجتماع، فإنّ تَعدّد الزوجات هو الموجود في مختلف المجتمعات، على عكس تعدّد الأزواج (أي الرجال) الذي لم يكن شائعًا في أيّ من المجتمعات المعروفة. وقد وضع الدين الإسلامي إطارًا مُحدّدًا لتعدّد الزوجات من ناحية الكمّ والنوع دون أن يمنعه أو يأمر بمحوه، ومن المعلوم أنّ ثمة حكمة ما في تجويز الإسلام لتعدّد الزوجات -بالشروط المُقرّرة له بالطّبع- وبسبب هذه الحكمة فإنّ المَنع القانونيّ لتعدّد الزوجات في المجتمعات الغربية لم يتمكّن من تقليص نسبة تعدد العلاقات الجنسية خارج إطار الزوجية؛ بل ساهم فقدان الموادّ القانونية بشكل متصاعد في ازدياد هذا السلوك الذي لا يقوم على أيّ معيار. ومن ناحية أخرى فقد وضعت المصادر الدينية التي أجازت تعدّد الزوجات الكثير من القواعد القانونية والضوابط الأخلاقية أمام هذه المسألة وهو ما استطاعت المجتمعات الإسلامية بواسطته ضبط هذه الظاهرة بشكل متوازن.

وكما قلنا أعلاه فإنّ مصطلح «تعدّد الأزواج» يُطلَق على تعدّد الزوجات (polygamy) وتعدّد الأزواج الرجال (polyandry)[1] في آن واحد. وعلى الرغم من شيوع تعدّد الزوجات إلّا أنّه لم تنتشر حالات تعدّد الأزواج[2]. وكان تعدّد الزوجات رائجًا كذلك بين الشعوب والأمم الماضية مثل الميديين والبابليين والآشوريين والفُرس والهنود والصينيين حيث لم يَقنع رجالهم باتّخاذ زوجة واحدة. وكان قانون تعدّد الزوجات ساري المفعول ومُطبَّقًا بين المسيحيين حتى القرن السابع عشر للميلاد كما إنّ تعدّد الزوجات في الديانة اليهودية لم يكن محدودًا أبدًا[3]. وعُرف نظام تعدّد الزوجات كذلك وشاع بين القبائل الأفريقية دون أيّ قيود بحيث كان الشباب الفقراء في بعض الأحيان عاجزين عن اتّخاذ زوجات لهم؛ لأنّ الأثرياء من الشباب والرجال المتوسّطي الأعمار كانت لهم نساء عديدات[4]، لكنّ هذه الحالة لم تكن شائعة بالشكل القانونيّ بين الشعوب الغربية وذلك بسبب التعاليم المسيحية وتقاليد هذه الديانة[5]، إلّا أنّ المؤرّخين يعتقدون بأنّ هذا المنع إنّما بدأ في القرن السابع عشر للميلاد وأنّه لم يكن موجودًا بين المسيحيين قبل ذلك التاريخ[6].

---

(1) زواج المرأة من أكثر من رجل واحد في وقت واحد.

(2) أشارَ بعض علماء الاجتماع في تقاريرهم إلى وجود نسبة ضئيلة للغاية من حالات تعدّد الأزواج (انظر: أنطوني غيدنز، **جامعه شناسى**، ص416). وقد كتب ويل ديورانت كذلك في مؤلّفاته مشيرًا إلى شيوع تعدّد الأزواج في قبائل التودا (جنوب الهند) وبعض قبائل التّبت. وصرّح ديورانت بأنّ هذه الحالة كانت شائعة خاصة بين القبائل التي يزيد فيها عدد الرجال على عدد النساء بشكل كبير. ويرى غيدنز أنّ مثل هذا الزواج لا يكون شائعًا سوى في المناطق التي لا يرغب فيها الرجال أن يكونوا آباءً مباشرين للأبناء.

(3) انظر: مصباح الصّمد وصلاح صالح وهدى رَطل، **موسوعة تاريخ الزواج**، ص286؛ علي أكبر مظاهري، **خانواده ايرانى در دوران پيش از اسلام**، ترجمة: عبد الله توكّل، ص146.

(4) مصباح الصّمد وصلاح صالح وهدى رَطل، **موسوعة تاريخ الزواج**، ص304_305.

(5) مصطفى الرافعي، **نظام الأسرة عند المسلمين والمسيحيين فقهًا وقضاءً**، ص65.

(6) انظر: وسام برهان البلداوي، **القول الحسن في عدد زوجات الإمام الحسن (ع)**، ص17_18.

وسنتحدّث في ما بَعد وبالتفصيل حول أسباب تعدّد الزوجات وعلل شيوعه؛ لكن لا بدّ هنا من التأكيد ولو بشكل عابر على أنّ تعدّد الأزواج لم يكن معروفًا وشائعًا وذلك لسببيْن رئيسين: الأوّل عدم انسجام هذا الفعل مع طبيعة المرأة ولا مع ميولها الغريزية لأنّ المرأة لا تنظر إلى الرّجل باعتباره مجرّد عامل لإشباع غريزتها الجنسية بل تريد كسب ودّه والانفراد بمشاعره وحدها وأن يكون حاميها والمُدافع عنها خلال حياتها الزوجية، وأن يضحّي في سبيلها ويُنفق عليها؛ أمّا النقود التي يعطيها الرجل للمومس فهي لا تعني حُبّه لها كأيّ عضو من أعضاء أسرته؛ أمّا السبب الثاني فهو عدم توافق هذه المسألة مع طبيعة الرّجل نفسه وميوله الغريزية لأنّ اطمئنان الرجل على ذريّته إلى جانب العلاقات الوديّة والحميمة بين الأب وأبنائه هو ما ينشده الرجل بطبيعته ورغبته كرجل[1]. وعلى الرغم من أنّ العلاقة الموجودة بين الابن وأمّه هي مسألة محسومة لا جدال فيها إلّا أنّ الأب من جانبه يرغب في الاطمئنان إلى صحّة نسب أولاده كذلك.

وبالنظر إلى شيوع مسألة تعدّد الزوجات عَبر التاريخ بين الأقوام والشعوب على اختلافها فإنّ ههنا سؤالًا يطرح نفسه وهو: هل يُعتبر الدين الإسلامي مؤسّس تعدّد الزوجات أم أنّ ذلك كان تقليدًا وعُرفًا تاريخيًّا متداولًا قبل ظهوره؟ من الواضح أنّ انتشار هذه المسألة وشيوعها بين المجتمعات بما فيها المجتمعات غير الدينية يشير إلى أنّ الدين الإسلامي لم يكن أوّل مَن دعا إلى تعدّد الزوجات، ففي العصور الماضية حيث كان مُعظم الرجال يقضون نحبهم ويُقتَلون في الحروب والمعارك وكان من عادة البَشر السّعي إلى المحافظة على أصولهم والاهتمام بإكثار ذريّتهم، فقد ارتأى الناس اللجوء إلى تعدّد الزوجات[2] وعدم التقيّد بزوجة واحدة

(1) مرتضى مطهّري، نظام حقوق زن در اسلام، ص302ـ303.

(2) لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع انظر: عبد السلام الترمانيني، الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام، ص187ـ188.

(monogamy). وفي مثل هذه القبائل والشعوب كان يتمّ تزويج النساء إلى الرجال دون أيّ قيد عدديٍّ[1]، أما الإسلام فوضع قيودًا وضوابط للتعدد.

يقول ويل ديورانت في كتابه المعروف «تاريخ الحضارة»: «لقد حدّد نَبيّ الإسلام (ص) تعدّد الزوجات بأربع زوجات فقط»[2]، وهذا يعني أنّ الدين الإسلامي وبعد موافقته على موضوع تعدّد الزوجات قد وضع قيودًا وضوابط لهذه المسألة وتدلّ قوانين الدين الإسلامي وقيوده على أنّه أراد وضع إطار مُعيّن وحدود ثابتة لأسلوب كان شائعًا بين الناس قبل ظهوره. وحول هذا الموضوع قال بعض المؤلّفين إنّه لمّا كان الدين الإسلامي دينًا مُعتدلًا ووسطًا: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾[3] فقد اختار لنفسه طريقًا وسطًا بين تحريم ظاهرة تعدّد الزوجات أو تجويزها بشكل مُطلق[4].

ومن وجهة نظر الشهيد مرتضى مطهّري فإنّ الزّواج الأُحاديّ (monogamy) هو أسلوب الزواج الأمثل والأقرب إلى الفطرة ففي هذا النوع من الزواج لكل زوج زوجه الخاص به أو بها، والمعنى المقابل هو التعدد المطلق أي عدم اختصاص امرأة برجل معيّن ولا رجل بامرأة معيّنة؛ وهذا ما يُسَمَّى الشيوعية الجنسية[5].

ويُضيف الشهيد مطهّري قائلًا: «لا شكّ في أنّ نظام الزوجة الواحدة هو الأفضل، فنظام الزوجة الواحدة يعني وحدة الأسرة وانسجام روحيْن وجسميْن مع بعضهما، وبديهي أنّه لما كانت الوحدة والاتحاد هما روح

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص152.

(2) ويل ديورانت، **تاريخ تمدن**، ج4، القسم الأوّل، ص232.

(3) سورة البقرة: الآية 143.

(4) المصطفى الرافعي، **نظام الأسرة عند المسلمين والمسيحيين فقهًا وقضاءً**، ص65.

(5) مرتضى مطهّري، **نظام حقوق زن در اسلام**، ص285.

الحياة الزوجية، فهما في الزواج الواحد أوضح وأكمل»[1].

وهنا، جاء الإسلام ليضع طريقًا وسطًا ومُعتدلة لهذا الموضوع حيث أجاز تعدّد الزوجات بالشروط والضوابط التي وضعها له القرآن الكريم على الرغم من ترجيحه الزواج الأحاديّ في حال خَشيَ الرجل عدم تطبيق العدالة في ما بين زوجاته[2].

وقد أدّت القوانين التي وضعتها الدول الغربية بهدف منع تعدّد الزوجات إلى ظهور وشيوع بديل غير مرغوب فيه وهو سلوك ذكرت المصادر التاريخية أنّه كان موجودًا بين الرجال. فاتّخاذ النساء كأخدان والشراكة الجنسية مع غير الأزواج الشرعيين من جهة، ثمّ حالات الزواج والطلاق المتتابعة التي تحدث بسبب يأس الأزواج ونفورهم من بعضهم من جهة أخرى كلّها تُمثّل أضرارًا واضحة وجليّة تُهدّد جميع الأسَر والعوائل دون استثناء.

1ـ تعدّد الزوجات في القرآن الكريم

ثمّة آيتان شريفتان في القرآن الكريم تشيران بشكل مُحدّد إلى قضية تعدّد الزوجات وآداب هذا النوع من الزواج وشروطه:

أ ـ ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾[3].

(1) المصدر نفسه، ص331.

(2) صرّح بعض الكتّاب العرب بأنّ الأصل في الشريعة الإسلامية هو الزواج الأحاديّ، وأنّ تعدّد الزوجات إنّما وُضِعَ بناءً على الضرورات الاجتماعية، واستنادًا إلى القاعدة التي تقول «الضرورات تقدّر بقدرها» ينبغي اللجوء إلى تعدّد الزوجات إذا كان رفع الضرورات مطلوبًا (انظر: مصطفى الرافعي، **نظام الأسرة عند المسلمين والمسيحيين فقهًا وقضاءً**، ص67).

(3) سورة النساء: الآية 3.

ب- ﴿ وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۖ فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِ ۚ وَإِن تُصْلِحُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾[1].

بعد تجويز تعدّد الزوجات في الآية الأولى ربط الله (عَزّ وَجَلّ) بين اتّخاذ الرّجل لأكثر من زوجة وبين قدرته على تطبيق العدالة بين زوجاته. وفي ذلك يقول العلّامة الطباطبائي (ره): «والإسلام شرّع الازدواج بواحدة وأنفذ التكثير إلى أربع بشرط التمكن من القسط بينهن مع إصلاح جميع المحاذير المتوجهة إلى التعدد»[2].

وبالنظر إلى صدر الآية الشريفة التي تشير إلى ضرورة مُراعاة حقوق اليتامى فقد قال المُفسّرون إنّه بسبب مقتل عدد كبير من الرجال في الحروب والمعارك كان عدد النساء والبنات والأبناء الذين يصبحون يتامى بعد مقتل الأزواج والآباء يزداد ويكبر أيضًا فكان الأحياء من الرجال يتزوّجون البنات اليتيمات إلى جانب زوجاتهم الموجودات بالفعل. وكان من بين النتائج المؤلمة لمثل هذه الزيجات هو الاعتداء على حقوق الزوجات اليتيمات واستغلال أموالهنّ وإرثهنّ بغير حقّ، ولهذا نزلت الآية الشريفة المذكورة لتمنع هذا السلوك المرفوض والحيلولة دون إيذاء اليتامى بشكل خاصّ[3]. وقد أدّت هذه المسألة إلى إثارة قَلق المسلمين المتشرّعين؛ ما دفعهم إلى الزواج من تلك النساء اليتيمات بهدف حمايتهنّ، وكانوا يخشون في الوقت نفسه من أن يغضب الله سبحانه عليهم إذا ما غفلوا عن أداء حقوق هؤلاء الزوجات اليتيمات، ولذلك أشارَ عليهم القرآن الكريم أن يتزوّجوا من غير

---

(1) سورة النساء: الآية 129.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص183.

(3) انظر: الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، ج1، ص420؛ جلال الدين السيوطي، **الدرّ المنثور في التفسير المأثور**، ج2، ص427.

هذه الفئة من النساء إن شاؤوا ذلك[1]، لكنّ تجويز هذا النوع من الزواج رُبط بشرطيْن اثنيْن هما: التحديد في العدد (أن لا يتّخذ الرجل لنفسه أكثر من أربع نساء) ثمّ مُراعاة العدالة وعدم الزواج بأكثر من امرأة واحدة إذا خشيَ الزوج ألّا يُحقق العدالة بين زوجاته[2].

ويقول العلّامة الطباطبائيّ: «إن الإسلام أباح التعدد حفظًا لمصلحة المجتمع وقيّده بوثوق الرجل بأنه سيقسط بينهن ويعدل»[3]، ويبدو من الكلام الذي ذكره العلّامة أنّ العدالة تُمثّل شرط جواز تعدّد الزوجات، إلّا أنّ أيًّا من المُفسّرين لم يعتبر العدالة شرطًا لجواز تعدّد الزوجات كما صرّح الطباطبائي، وهذا يعني أنّه في حال خشيَ الرّجل عدم تطبيقه للعدالة مع زوجاته فإنّ زواجه بأكثر من واحدة يُعدّ غير جائز، فيما اعتقد بعضٌ آخر بأنّ العدالة هي حكم شرعي مستقل بالنسبة إلى الرجل الذي تزوّج بأكثر من واحدة[4]، فإذا خشيَ الرّجل أو خافَ ألّا يحترم الحقوق الواجبة لزوجاته فإنّ من الأفضل له ترك تعدّد الزوجات؛ لأنّه سيكون ظالمًا في هذه الحالة[5].

وتصرّح هذه الآية الشريفة بأنّه حتى في حال تأكّد الرّجل من أنّه لن يظلم أيًّا من زوجاته وقدرته على العدل بينهنّ فإنّ اكتفاءه بزوجة واحدة هو أقرب إلى العدل والحيلولة دون وقوعه في الظلم[6]. وبعبارة أخرى: فإنّ

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص167.

(2) وفي الوقت الحاضر نلاحظ أنّ بعض القوميّات ومنهم اليهود قد منعت تعدّد الزوجات في حال عدم الحصول على موافقة الزوجة الأولى أو عجز الرجل عن أداء حقوق زوجاته بشكل متساو، كردّ فعل على القوانين المدنية في بعض الأقطار (انظر: عبد السلام الترمانيني، **الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام**، ص189).

(3) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص191.

(4) محمد باقر الصّدر، **فلسفة وأخلاقية الزواج**، ص96.

(5) المصدر نفسه، ص116.

(6) انظر: الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج3 و4، ص12. وهنا قد يتبادر سؤال إلى =

الظلم في تعدّد الزوجات هو الفعل الحرام وليس الزواج من امرأة أخرى، وعلى الرغم من ذلك فقد نَهت الآية عن فعل ما قد يؤدّي إلى وقوع الظلم على المرأة. وورد في «تفسير الصافي» أنّ معنى هذه الآية الشريفة هو: إذا لم يستطع الزوج تطبيق العدالة بين زوجَتَيْه فلا يجوز له الزواج من أخرى[1].

وأمّا الآية الشريفة الثانية فتُبيّن آداب تعدّد الزوجات وأصوله حيث أشارت بادئ ذي بدء إلى احتمال عجز الرجل عن العدل بين زوجاته. وقد أخطأ بعضهم في تفسير الآية المذكورة واعترضوا قائلين: إذا كانت هذه الآية تشير إلى استحالة تطبيق العدالة فلماذا اشترطت الآية الثالثة في السورة نفسها العدل في تعدّد الزوجات واعتبرته شرطًا من شروطها؟

يُقال إنّ ابن أبي العَوجاء ـ وهو أحد المُلحدين المعروفين في عهد الإمامَيْن الصّادقَيْن (ع) ـ اتّهم القرآن الكريم بالتناقض والاختلاف مستدلًّا بهاتيْن الآيتيْن، لكنّ الإمام الصّادق (ع) أجابه بجواب دفع إشكاله تمامًا، حيث قال: «أَمَّا قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً﴾ يَعْنِي فِي النَّفَقَةِ، وَأَمَّا قَوْلُهُ: ﴿وَلَن تَسۡتَطِيعُوٓاْ أَن تَعۡدِلُواْ بَيۡنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوۡ حَرَصۡتُمۡۖ فَلَا تَمِيلُواْ كُلَّ ٱلۡمَيۡلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلۡمُعَلَّقَةِ﴾ يَعْنِي فِي الْمَوَدَّةِ»[2]، وهذا بحدّ ذاته يُعتبر مبدأً مُهمًّا في موضوع تعدّد الزوجات، وعليه، فإنّ الآيتيْن ليستا متناقضتيْن إطلاقًا.

ومن الأصول والضوابط المهمّة التي أشارت إليها الآية الشريفة المذكورة ما يخصّ تعديل وتصحيح العلاقات العاطفية بين الرجل

= الأذهان وهو: هل يُعتبر ترك الظلم واجبًا أم مستحبًّا؟ إذا كان واجبًا وكان الشخص يعرف أنّه في حال اتّخذ أكثر من زوجة فقد يُضيع حقّ إحداهنّ أو جميعهنّ ففي هذه الحالة ينبغي عليه الامتناع عن تعدّد الزوجات، إلّا إذا برز معيار أو مصلحة أخرى أكثر أهمية.

(1) الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، ج1، ص421.

(2) الكليني، **أصول الكافي**، ج5، ص362.

وزوجاته، فَوفقًا لهذا المبدإ أُمِر الرّجل (الزّوج) بالتعامل عاطفيًّا مع كلّ زوجاته بشكلٍ متناسب ومتعادل بحيث لا تشعر أيّ منهنّ أنّها مُهمَلة أو مُعلّقة، وألّا يتصرّف بشكل تحسّ فيه إحداهنّ أو جميعهنّ بأنّها متزوجة وغير متزوّجة في آن واحد تاركًا إيّاها في برزخ الزواج والتّعليق. والحقيقة أنّ الآية الشريفة تتجاوز مسألة الحقوق الواجبة وتُطالب الرجل بالسيطرة على تصرّفاته وسلوكه العاطفيّ والسّعي إلى تأمين الحاجات العاطفية لكلّ واحدة من زوجاته.

وقال بعض المُفسّرين في شرح هذه الآية إنّ عدم قدرة الرجل على تقسيم محبّته وعواطفه على نسائه بالتساوي لا ينبغي أن يكون سببًا في تقصيره في أداء الحقوق الواجبة لنسائه بحيث يؤدّي به عدم حُبّه لإحدى الزوجات إلى حرمانها من حقّها في النّفقة والقَسْم[1].

ولمّا كان من الصعوبة بمكان تطبيق المساواة الكاملة بين الأزواج فقد أُسقِطَ التكليف بذلك عن الرجال[2]؛ لكنّهم في الوقت نفسه أُمِروا بمُراعاة العدالة وتطبيقها في ما يتعلّق بالحقوق الواجبة، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَإِن تُصۡلِحُواْ وَتَتَّقُواْ﴾، وحذّرهم من عدم تقسيم المَيل والمحبّة بين زوجاتهم بالعدل وبالشكل الصحيح، وأمرهم بخشيته (عَزّ وَجَلّ) وتُقاته[3].

وإلى جانب هاتيْن الآيتيْن الشريفتيْن ثمّة روايات أخرى تشير إلى جواز تعدّد الزوجات والسّماح للرجل باتّخاذ أربع زوجات معًا، ومن ذلك الرواية الصحيحة المنقولة عن الإمام الصّادق (ع) التي يقول فيها: «ليست الغيرةُ إلّا للرّجال، فأمّا النساء فإنّما ذلك منهنّ حَسد والغيرة للرجال،

---

(1) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج3 و4، ص185. وهذا يعني أنّ ترك الزوجة وإهمالها وعدم الاهتمام بها قد يؤدّي إلى عدم منحها حقوقها الواجبة.

(2) الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، ج1، ص508.

(3) الطبرسي، **مجمع البيان**، ج3 و4، ص185.

ولذلك حُرِّم على النساء إلّا زَوجها وأُحِلّ للرّجل أربعٌ، فإنّ الله أكرم من أن يَبتليهنّ بالغيرة ويحلّ للرجل معها ثلاثًا»[1]. وتؤكِّد الروايات في الوقت نفسه تحريم زواج الرّجل بأكثر من أربع نساء معًا وأَمِرَ مَن كان له أكثر من أربع زوجات قبل الإسلام بتسريح الزائدة منهنّ والإبقاء على أربع فقط[2].

2ـ تعدّد الزوجات في كلام الفقهاء

تأكّد لنا جواز تعدّد الزوجات بالأدلّة القاطعة، وقد أفتى السيد كاظم اليزدي باستحباب ذلك[3] لكنّه استطرد قائلًا: ودليل استحبابه يعود للأدلّة نفسها التي تشير إلى مطلوبية الزواج وتفضيله[4]. وهكذا، فإنّه لا وجود للأدلّة اللفظية التي تشير إلى استحباب تعدّد الزوجات بشكل خاصّ[5]. ويُضيف السيد كاظم اليزدي قائلًا: إنّ للزواج أحكامًا متفاوتة بالنظر إلى العوارض والشروط، وجاء في الروايات أيضًا أنّ الرّجل إذا تزوّج بعدّة نساء ولم يؤدّ حقّهنّ فارتكبن الفاحشة فإنّ وِزر ذلك سيقع عليه هو[6]، وهكذا، فإنّ تعدّد الزوجات بالنسبة إلى مثل هؤلاء الرجال ليست له أيّ فائدة ولا أفضلية.

وأمّا الشيخ الطوسيّ فقد صرّح باستحباب الزواج بواحدة[7] فيما قال

---

(1) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج20، ص152.

(2) المصدر نفسه، ص404.

(3) محمد كاظم اليزدي، **العروة الوثقى**، ج2، ص628.

(4) حيث استدلّ بإطلاق أدلّة الزواج كقوله (ص): «النكاح سُنّتي...».

(5) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج15، ص179ـ182. ذكر الحرّ العاملي 12 رواية تحت عنوان «استحباب كثرة الزوجات» لكنّ أيًّا منها لا يدلّ على الاستحباب المذكور بل هي تتناول موضوع كثرة الجماع. يُضاف إلى ذلك وفي الباب نفسه وردت روايات تشير إلى التأثير الإيجابي لقلّة الجماع على الصحة الجسمية ورواية أخرى تناولت منع أو كراهة تعدّد الزوجات للرجل الذي لا يُراعي الحاجات والمتطلبات الجنسية لزوجاته المتعددات ما قد يؤدّي بالنتيجة إلى ارتكاب بعضهنّ للزنا والفاحشة.

(6) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج15، ص181.

(7) الشيخ الطوسي، **المبسوط**، ج6، ص4.

المقدّس الأردبيليّ إنّه لم يَعثر على ما يدلّ على استحباب تعدّد الزوجات[1].

وربّما استدلّ بعضهم بالسيرة العملية للمعصومين (ع) لإثبات استحباب تعدّد الزوجات، وهنا يمكننا الردّ على ذلك بالقول: إنّ الثابت في سيرتهم (ع) هو جواز تعدّد الزوجات فقط وليس أكثر من ذلك، وخاصة إذا ما أخذنا بالاعتبار أنّ تعدّد الزوجات في ذلك العصر كان أمرًا عرفيًّا وقلّما كان يوجد بيت لا يضمّ سوى زوجة واحدة ـ سواء منهنّ الحرائر أو الإماء ـ ولذلك فإنّ السيرة العملية للمعصومين (ع) في تلك الفترة الزمنية كانت سيرة عادية ومتطابقة مع الواقع بشكل كامل.

وقد أوصت روايات أخرى بالإكثار من النّسل والذريّة بالزواج وربما احتجّ بعضهم بالقول: كلّما اتّخذ الرجل لنفسه زوجات أكثر ازداد عدد أولاده وكثر عَقبه؛ لكنّ البحث في موضوع الروايات التي تحثّ على زيادة النّسل والإكثار من الذريّة يتطلّب منّا مجالًا أوسع ووقتًا أكبر، وبالنظر إلى مضمون تلك الروايات والخطاب العامّ المذكور فيها والموجَّه إلى جميع الرجال والنساء على حدّ سواء، يمكننا القول إنّ الهدف الذي توخّته الروايات المذكورة في الحقيقة هو الترغيب في الزواج والنّهي عن العزوبة وكذلك التشجيع على التكاثر والتناسل، وعليه، فإنّ إثبات دلالتها على مرغوبية تعدّد الزوجات واستحبابه ما زال مدار بحث العلماء. وعلى الرغم من ذلك فإنّنا سنشرح في الصفحات القادمة من هذا الكتاب الضرورات الاجتماعية لمسألة تعدّد الزوجات، لكن ينبغي علينا التأكيد ههنا أنّ موضوع تعدّد الزوجات قد يكتسب أهمية وترجيحًا استثنائيًّا في بعض الحالات بناءً على الضرورات المذكورة.

3ـ فلسفة تعدّد الزوجات

من الواضح أنّ الأبويّة (أو سلطة الأب أو النظام الأبويّ)

---

(1) المقدّس الأردبيليّ، زبدة البيان في أحكام القرآن، ص509.

(patriarchy) لا يمكن أن تكون سببًا لتعدّد الزوجات؛ لأنّ هذه الظاهرة كانت موجودة حتى في الكثير من المجتمعات الغربية إلّا أنّ تعدّد الزوجات بالشكل الذي شاع في الشرق لم يكن متداولًا في الغرب، كما إنّه لا يمكن للشهوة وحدها أن تكون علّة لظهور تعدّد الزوجات بين الرجال في الشعوب الشرقية لأنّ الرجل صاحب الشهوات يمكنه اتّباع سبيل أقصر وأسهل للوصول إلى رغباته، ولا سيّما إذا كانت سبيلًا خالية من أيّ التزامات قانونية. وحتى لو كان هدف الرّجل من تعدّد الزوجات هو إشباع شهوته ورغباته فإنّ الشريعة الإسلامية توجب على مثل هذا الشخص دفع ما يمكن تسميته بغرامة التنوّع أو التعددية إزاء قبوله زوجة شرعية وإزاء أن يكون أبًا لأولاده منها[1].

والمعروف أنّ الرجال في القبائل القديمة كانت لديهم أسباب كثيرة لتعدّد الزوجات منها حاجته الملحّة إلى زيادة عدد أفراد أسرته وخاصّة الذكور من أجل الدّفاع عن الأسرة وحمايتها، ثمّ امتلاك رقعة جغرافية أوسع وجمع أموال أكثر، ومساعدته في الكثير من النشاطات والأعمال كالحَمل والنّقل وتربية المواشي والحيوانات والزراعة والصّيد وما شابه ذلك، وكانت النساء والأبناء يُمثّلون ثروة بالنسبة إلى الرّجل (الزّوج أو الأب) ولذلك كان الأشخاص الأثرياء يسعون إلى إكثار تلك الأموال والعمل على زيادتها وتنميتها[2].

وما زالت بعض تلك الأسباب موجودة إلى يومنا هذا؛ ولكن لا بدّ لنا من البحث في ما إذا كانت جميع الأسباب والعوامل التي تحثّ على تعدّد الزوجات قد انمحت على مرّ التاريخ أم أنّها ما زالت موجودة إلى جانب عوامل أخرى ربّما تكون قد ظهرت في ما بَعد ممّا لم يخطر ببال القُدامى.

---

(1) مرتضى مطهّري، نظام حقوق زن در اسلام، ص302ـ303.

(2) انظر: ويل ديورانت، تاريخ تمدّن (مشرق زمين گاهواره‌ء تمدن)، ج1، ص50.

وتجدر الإشارة إلى أنّ تلك العوامل والأسباب (سواء جميعها أو قسم منها) يمكن اعتبارها حِكَمًا لتشريع حكم تعدّد الزوجات كذلك، وهو ما تحدّثنا عنه قبل هذا في بحث (فلسفة تعدّد الزوجات). وسنشير إلى مجموعة من العوامل التي يمكن الاستناد إليها في الوقت الحاضر كتبريرات لتعدّد الزوجات علمًا أنّ بعض تلك العوامل لا ينتمي إلى عصر تاريخيّ مُعيّن بل يُعدّ جزءًا من طبيعة الخلقة الإنسانية.

3ـ1ـ ازدياد عدد الفتيات والنساء المُهيّآت للزواج

يبدو أنّ أهمّ عامل لجواز تعدّد الزوجات هو ازدياد عدد الفتيات والنساء المُهيّآت للزواج مُقارنة بالرجال المستعدّين للزواج[1].

3ـ1ـ1ـ أسباب الازدياد

البلوغ المُبكّر: من المعلوم أنّ الفتيات يصرن مهيّآت للزواج والمَيل إلى الجنس الآخر أسرع من الفتيان، فلو افترضنا أنّ عدد الفتيات والفتيان الذين يولدون في العالم متساوٍ، فإنّ الفتاة تصبح مستعدّة للزواج أسرع من الفتى بمجرّد بلوغها سنّ العاشرة خلافًا للذكور الذين يبلغون السنّ نفسها حيث لا يكونون مهيّئين للزواج إلّا بعد مرور ستّة أعوام أخرى (أي في سنّ السادسة عشرة) وهذه السنّ بالمناسبة هي الحدّ الأدنى لقدرة الذكور على الزواج. وإذا وُلد عدد مماثل من الفتيات والفتيان في العالَم في السنة التالية فإنّه وبعد انقضاء 11 عامًا فإنّ الفتيات في كلتا المجموعتيْن سيصبحن مهيّآت للزواج في حين سيظلّ قسم من الفتيان لم يبلغ سنّ الزواج بَعد. ومع استمرار هذه الحالة فإنّ النتيجة هي أنّه وبعد مرور ستّة عشر عامًا

(1) لمزيد من المطالعة والمعلومات حول هذا الموضوع وأهميّته في تاريخ البشرية، انظر: مصباح الصمد وصلاح صالح وهدى رطل، **موسوعة تاريخ الزواج**، ص305.

سيصبح لدينا عدد أكبر من الإناث المؤهلات للزواج في مقابل عدد أقلّ من الذكور[1].

مُعدّل وفيات الرجال: تشير مراكز الإحصاء والتقارير الخاصّة بتعداد السّكان إلى أنّ نسبة الوفاة في الرّجال -منذ لحظة اللقاح وحتى الوفاة- هي أعلى مقارنة مع مثيلتها لدى النساء، فالرجال أكثر عُرضة لحالات الوفاة لمختلف العوامل والأسباب، كما إنّ ثمة أمراضًا مُعيّنة مثل أمراض القلب، هي أكثر شيوعًا بين الرجال[2]، فضلًا عن أنّ الرجال هم أكثر عُرضة للأخطار بسبب الأعمال التي يمارسونها ومنها أخطار قيادة المركبات وأعمال البناء والأعمال الأخرى الشاقّة والمحفوفة بالمخاطر. ومع أنّ الحروب في الوقت الحاضر أصبحت أكثر شدّة وخطورة والنساء هنّ أكثر الأفراد مُعاناة وعُرضة للأضرار بسبب النزاعات المختلفة إلّا أنّ نسبة الرجال الذين يقضون نحبهم في تلك الحروب والصراعات ما زالت عالية. ويمكننا القول إنّ متوسط أعمار النساء بشكل عامّ أعلى من أعمار الرجال، كما إنّ المقاومة الجسدية عند المرأة ضدّ الكثير من الأمراض هي أكبر من تلك الموجودة عند الرجال[3]. وعلى الرغم من أنّ عدد الذكور الذين يُولدون في بعض البلدان أكبر بكثير من عدد الإناث لكن في الوقت نفسه فإنّ حالات الوفاة بين الأطفال الذكور هي أعلى نسبة منها بين الإناث[4].

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص186؛ مرتضى مطهري، **نظام حقوق زن در اسلام**، ص285؛ محمد حكيم پور، **زن در كشاكش سنت و مدرنيته**، ص286.

(2) جانت شبيلي هايد، **روان شناسى زنان، سهم زنان در تجربهء بشري**، ترجمة: أكرم خمسه، ص34؛ انظر أيضًا: فيليب رايس، رشد انسان: **روان شناسى رشد از تولد تا مرگ**، ترجمة: مهشيد فروغان، ص564.

(3) جانت شبيلي هايد، **روان شناسى زنان، سهم زنان در تجربه بشري**، ترجمة: أكرم خمسه، ص215 و341.

(4) فيليب رايس، رشد انسان: **روان شناسى رشد از تولد تا مرگ**، ترجمة: مهشيد فروغان، =

الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية: يتزوّج الذكور في مُعظم المجتمعات من إناث أصغر منهم سنًّا، وتشير التقارير والدراسات الخاصّة بالأُسَر والعوائل الموفّقة والفاشلة إلى أنّ نسبة النشاط الروحيّ والبهجة والانسجام في العوائل التي يكون الفارق في العُمر بين الزوج والزوجة بسيطًا ومعقولًا، هي أكبر وأعلى، لكن لا يخفى أنّ ثمّة استثناءات موجودة كذلك حتى في هذه المسألة، إلّا أنّ التناسب والتقارب العُمري بين الأزواج يبقى هو المعيار الدالّ على انسجام مثل هذه الأُسَر.

وقد تحوّلت هذه المسألة تدريجيًّا إلى معيار اجتماعيّ ثابت، ومن الناحية الاقتصادية فإنّ الذكور بحاجة إلى ظروف كميّة ونوعية في الزواج أكثر من الإناث، فتوفير مكان مناسب للسّكن وامتلاك وظيفة مناسبة، وفي بعض الأحيان الحصول على الشهادة العُليا، كلّها عوامل ربّما أدّت إلى تأخير زواج الذكور في الوقت الذي تكون فيه الفتيات مستعدّات للزواج في أيّ سنّ تقريبًا؛ وهكذا هي الحال من الناحية العُرفية، فالفتاة بين سنّ 18 إلى 20 عامًا تُعتبر فتاة مثالية للزواج، ومن وجهة نظر العُرف نفسه فإنّ الفتى الذي يكون في العُمر نفسه يُعتبر شابًّا غِرًّا وليس مهيّأً للزواج بعد ولا يمكنه إدارة أسرة بأكملها بالشكل المطلوب[1]، فمُعظم الفتيان خلال تلك السنّ لا يمتلكون القدرة الاقتصادية لتشكيل الأسرة أو إدارتها بشكل مستقلّ.

= ص69_70. وقد ورد في كتاب زن للسيد هادي الحسيني وعلي أحمد راسخ وحميد نجات، بحث مفصّل حول الاختلاف في الأعمار بين الرجال والنساء حيث أشار المؤلفون إلى عوامل أخرى إلى جانب العوامل المذكورة منها الاختلافات الفسلجية الموجودة بين جسم الرجل والمرأة وتأثير هرمون الأمراض الجسمية والنفسية، واختلاف الرجل عن المرأة في مقاومة بعض الأمراض مضافًا إلى الاختلافات الأخرى بين الرجل والمرأة في ما يتعلّق بالأمراض المميتة وجوهر المقاومة الأكبر الموجود في الكروموسوم (X) (انظر: فيليب، المصدر نفسه، ص109_126).

(1) محمد باقر الصّدر، فلسفة وأخلاقية الزواج، ص104.

وقد تكون مثل هذه المسائل هي نفسها نتيجة لوقائع مرتبطة ببلوغ الفتيات والفتيان إذ إنّ التغييرات التي تحصل خلال فترة البلوغ ثمّ فترة الثبات والاستقرار بعدها تؤدّي إلى أن تصبح الفتيات اللاتي يجتزن تلك المراحل أسرع من الفتيان أكثر استعدادًا للزواج.

لا شكّ في أنّ جميع تلك العوامل تشير إلى حقائق اجتماعية تدفعنا نحو دراسة ظاهرة تعدّد الزوجات وبحثها من زاوية قبول المرأة لمثل هذا الزواج لتكون الزوجة التالية وليس من زاوية نظرة الرجل الذي يريد الزواج من امرأة أخرى، ولا ريب كذلك في أنّ هؤلاء لهن الحقّ أيضًا في الزواج وضمان حياة أفضل وفقًا للحاجات العاطفية والمالية والجنسية والحاجة إلى استمرار الذرية وإنجاب الأبناء. وهكذا، فإمّا أن يتمّ تجاهل هؤلاء أو التفكير لإيجاد حلّ لمشاكلهم، وإذا أغفلنا التفكير في الاحتياجات الحقيقية لمثل هذه الفئة من الأشخاص فإنّ عدد الإناث المتزايد يومًا بعد آخر سيتحوّل إلى مشكلة واقعية، وعندها سيُصبح تجويز تعدّد الزوجات حلًّا لجزء من هذه المشكلة، ولهذا يرى الشهيد مرتضى مطهري أنّ تعدّد الزوجات يُعتبر حقًّا من حقوق المرأة قبل أن يكون حقًّا للرجل[1].

3-2- الرغبة في الإنجاب

من المعروف أنّ حالة العُقْم لا تقتصر على النساء فقط، ومع ذلك فإنّ عُقم المرأة يمثّل سببًا كافيًا لزوجها للاقتران بأخرى، فضلًا عن أنّ قدرة الإنجاب لدى الرجل تدوم لفترة طويلة من حياته مقارنة بالمرأة التي تصل إلى سنِّ اليأس في فترة مُعيّنة من حياتها. وقد تدفع مثل هذه العوامل وغيرها الرجلَ في بعض الأحيان إلى التفكير في الزواج مجدّدًا لغرض الإنجاب أو الإكثار من الأبناء، ومن النساء العقيمات مَن يُفضّلن زواج أزواجهنّ بأخرى

(1) مرتضى مطهري، نظام حقوق زن در اسلام، ص285.

غيرهنّ (من أجل الإنجاب) على طلاقهنّ من أزواجهنّ أو الانفصال عنهم، وقد أبقى الدين الإسلامي من جانبه الباب مفتوحًا أمام الزوجين في مثل هذه الحالات.

3ـ3ـ الحاجة الطبيعية إلى أكثر من زوجة

عادة ما تكون عملية الإثارة لدى الرجل بطيئة لكنّ ميوله الشهوانية أقوى ممّا هي عليه لدى المرأة، ويرىٰ بعض المتخصّصين أنّ الرجل يتّصف بالتنوّع والمَيل والرغبة الطبيعية للزواج من أكثر من امرأة[1]. ولا شكّ في أنّ هذه الرّغبة يمكن تهييجها وإثارتها بعوامل غير أخلاقية وغير مناسبة وبالتالي إقامة العلاقات بين الرجال والنساء خارج المؤسسة الزوجية وانتشار الجوّ الإباحي والأجواء غير العفيفة. ومن الواضح أنّ تنقية المجتمع وتطهيره وابتعاد الأشخاص عن كلّ ما يمكن أن يثيرهم يُعتبر من الواجبات الشرعية لكلّ من الأفراد والدولة على حدّ سواء، لكن مع وجود تلك الأجواء والبيئة الملوّثة فإنّ السيطرة على الرغبات الشهوانية تُصبح مسألة غاية في الصعوبة.

وعلى الرغم من ذلك فقد يكون رجل ما بحاجة ماسّة إلى قضاء شهوته أو أن يكون فاقدًا للعلاقة الزوجية الكافية والمُرضية مع زوجته، فإذا لم يتمّ إصلاح هذا الأمر عندئذ ينبغي لنا السّماح للرجل بإقامة العلاقة مع امرأة أخرى وفق شروط تناسبه، أو التفكير في إيجاد حلّ لهذه المسألة والتقليل من أضرارها بالنسبة إلى الرجال والنساء والعوائل والمجتمع بشكل عامّ. ويُعدّ قانون تعدّد الزوجات والحماية والدّعم الحقوقيّ الذي

---

(1) ألن وباربارا بيس، **چرا مردان به حرف زنان گوش نمى دهند وچرا زنان زياد حرف مى زنند وبد پارك مى كنند؟**، ترجمة: محسن جده دوست وآذر محمودي؛ ويل ديورانت، **تاريخ تمدّن، (مشرق زمين گاهواره تمدّن)**، ج1، ترجمة: أحمد آرام، ع. پاشائي، أمير حسين آريان پور، ص50.

يحظى به الأزواج ومسؤولية رعاية النساء والأولاد التي فرضها القانون المذكور على عاتق الرجال، يُعدّ أفضل الحلول وأقلّها ضررًا مقارنة بالحلول الأخرى. وفي حال قيام الرّجل باتّخاذ أكثر من زوجة لمجرّد إرضاء رغباته وشهواته فإنّه سيرى حجم المسؤولية التي ينبغي له حملها على عاتقه، وعليه، فإنّه سيفكّر مليًّا قبل الشروع في زواجه الآخر وبذلك ستكون زيجته التالية (أو زيجاته القادمة) تصرّفًا مسؤولًا تمامًا.

ومن ناحية أخرى فقد ذمّت الروايات الإسلامية الرجالَ والنساء الذوّاقات في الوقت الذي أجازت فيه تعدّد الزوجات، والذوّاقون هم أشخاص يتزوّجون ويطلّقون سريعًا[1]، بمعنى، أنّهم يستغلّون تشريع الزواج والطلاق بُغية إرضاء نزواتهم وشهواتهم فقط. وهكذا، فإنّ تجويز تعدّد الزوجات إلى جانب منع إقامة العلاقات الحرّة غير المُقيّدة وذمّ الذوّاقين والذوّاقات، يُعدّ طريقًا أمثلَ من أجل إشباع الحاجات الطبيعية؛ لكن في إطار سلوك مُلتزم ومحترم.

4- الشّبهات

ذكر العلامة الطباطبائيّ وبعض المُفكّرين من بعده مجموعة من الشّبهات التي تُثار حول موضوع تعدّد الزوجات ثمّ حاول كلّ منهم الردّ على تلك الشّبهات بالصيغة التي يرتئيها.

وفي ما يأتي إشارة إلى بعض تلك الشّبهات بإيجاز:

الشّبهة الأولى: من المعروف أنّ العلاقة الزوجية هي علاقة قائمة على المحبّة والإخلاص بين الزوج والزوجة، ومن شأن الزيجة الثانية للرجل أن

(1) انظر: الكليني، **أصول الكافي**، ج6، ص55؛ الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج22، طبعة آل البيت، ص8 و9.

تبدّل حبّ الزوجة السابقة إلى كُره ونفور وانتقام؛ بل ويؤدّي إلى ابتعاد أبناء الزوجات عن بعضهم وإيجاد الكراهية بينهم.

الجواب

أ- إنّ الدين الإسلامي هو دين يستند إلى التعقّل لا إلى المشاعر، فعندما يكون حُكم شرعيّ ما مُبرّرًا ومقبولًا من الناحية العقلية (كأن تؤدّي الضرورات الاجتماعية مثلًا إلى تبرير تجويز تعدّد الزوجات) فإنّ هذا الحكم يُعتبر مقبولًا ومنطقيًّا وإن لم ينسجم مع عواطف بعض الناس ومشاعرهم، وتتطلّب هذه المسألة سَنّ العديد من القوانين الاجتماعية، كما هو واضح. وفي الأنظمة الحقوقية الأخرى كذلك توجد بعض الموارد التي لا تتناسب والعواطف أو المشاعر الإنسانية إلّا أنّ عقلانية تلك الأنظمة الحقوقية لا تتعارض مع ذلك إطلاقًا.

ب- وهنا يحقّ لنا أن نسأل أصحاب هذه الشبهة: لماذا لا تعترضون على العلاقات الحرّة وغير الشرعية التي يقيمها الرجال مع الكثير من النساء[1]؟ ثم إنّه يوجد العديد من العوائل والأسَر التي توجد فيها أكثر من زوجة واحدة دون أن يتسبّب ذلك في تعكير العلاقات الزوجية بين الزوج وأيّ من زوجاته ولا تشعر الزوجة الأولى أبدًا لا بالحقد ولا بالانتقام. ويمكن الإشارة هنا إلى السبب في ذلك وهو أنّ الرجل الذي يتّخذ لنفسه زوجة أخرى عليه أن يظلّ حريصًا دومًا على التعامل بشكل إنسانيّ وعاطفيّ مع جميع زوجاته ولا سيّما زوجته الأولى، ولا يُقصّر أبدًا في أداء حقوقهنّ الواجبة المفروضة عليه. وعلى الرغم من أنّه ينبغي لنا الاعتراف بأنّ حساسيّة الزوجات تجاه بعضهنّ لا يمكن أن تصل إلى حدّ الصّفر، إلّا أنّ الشواهد الكثيرة والتجارب العدّة تؤكّد لنا أنّ ثمّة عائلات لا تواجه

(1) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج4، ص184.

أيّ مشاكل جادّة وذلك بسبب تصرّف الزوج القويم وسلوكه الحَسن مع زوجاته، وعليه، فلا بدّ من القول إنّ مُعظم المشاكل والمُعضلات التي تنجم عن تعدّد الزوجات يكون الزوج وتصرّفاته غير اللائقة هي السبب في ذلك.

وقد أشار الشهيد مطهري إلى ذلك بقوله إنّ ما نراه في العديد من الأُسَر والعوائل ليس تعدّد الزوجات بل الزوجة الواحدة التي تعيش في ظلّ ظُلم الزوج[1].

الشّبهة الثانية: إذا افترضنا أنّ عدد النساء والرجال غير متساو ـ وفقًا لإحصاء مُعيّن ـ فإنّ الاختلاف المذكور في العدد لا يُبرّر تعدّد الزوجات.

الجواب

ليست المسألة مسألة عدد النساء أو الرجال في مقابل بعضهم بعضًا، فالمسألة تتعلّق بأعداد النساء المهيّآت للزواج في مقابل أعداد الرجال المستعدّين للزواج وهو ما تحدّثنا عنه بالتفصيل في بحثنا حول ازدياد عدد الفتيات.

الشّبهة الثالثة: ألا يشجّع تعدّد الزوجات الرجالَ على التّمادي في النزوات والشهوات؟

الجواب

إنّ ما يدفع الرجال ويحثّهم على التّمادي في النزوات والشهوات هو وجود المناخ الأخلاقيّ داخل الأسرة وإقامة العلاقات الحرّة مع النساء الغريبات في المجتمع وفسح المجال أمام السلوكيات غير الأخلاقية في المواقع الافتراضية وإهمال الأزواج لرغبات وحاجات كلّ منهم وعدم مُراعاة الحجاب الإسلامي وازدياد حالات الجاذبية الظاهرية على مستوى

(1) مرتضى مطهري، نظام حقوق زن در اسلام، ص337.

العلاقات الاجتماعية. وفي البلدان الإسلامية وعلى الرّغم من جواز تعدّد الزوجات فإنّ مُعظم الرجال متزوّجون بامرأة واحدة، أمّا في البلدان الغربية فإنّنا نرى الرجال عندهم الكثير من الشركاء الجنسيين على الرغم من عدم جواز تعدّد الزوجات[1]؛ وهكذا، فالقول إنّ مجرّد تجويز تعدّد الزوجات والسّماح به هو السبب في مَيل الرجال نحو الشهوة والنزوة، هو قول عارٍ من الصحّة.

5ـ الآداب الأخلاقية في تعدّد الزوجات

تُعتبر مُراعاة الأحكام الشرعية الخاصّة بتعدّد الزوجات والعمل بموجبها واحدة من أهمّ الآداب الأخلاقية، والعدالة التي تشير إليها الآية الشريفة تتحدّث عن موضوع رعاية حقوق الزوجات. فالمرأة لها حقّ القسْم؛ أي يحقّ لكلّ زوجة أن تحظى بليلة واحدة مع زوجها كلّ أربع ليال. على سبيل المثال، إذا كان رجل ما متزوّجًا بامرأتيْن فإنّ عليه أن يقضي ليلة مع واحدة منهما كلّ أربع ليال ويقضي ليلة أخرى مع الزوجة الأخرى كلّ أربع ليال أيضًا، وأمّا ما يتعلّق بالليلتيْن الأخريْن فقد اختلفت آراء الفقهاء حولهما، فالإمام الخُمينيّ (قده) يرى أن الأحوط استحبابًا أن لا يبيت الرجل في الليلتيْن الأخريين عند واحدة من زوجاته[2]، ويتّضح من ذلك أنّ هذا التصرّف من الرجل قد يؤدّي إلى إثارة مشاعر الزوجة بشكل سلبيّ. وعلى الرغم من أنّه يحقّ للرجل تحديد الزوجة التي سيقضي معها ليلته الأولى، إلّا أنّ الأفضل هو استخدام عملية القرعة لتعيين الزوجة والليلة[3]، ولا شكّ في أنّ القرعة وسيلة لتخفيف الاحتقان وإبعاد الغيرة والحسد عن الزوجات.

---

(1) المصدر نفسه، ص330.

(2) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج2، ص304.

(3) المصدر نفسه.

وعلى الرغم من أنّ كلّ امرأة (أو زوجة) تستحقّ النفقة وفقًا لمنزلتها الاجتماعية إلّا أنّه يُستَحَبّ للرجل أن يُنفق على زوجاته جميعًا بالتساوي، وقد أكّد الفقهاء استحباب مُراعاة الزوج للمساواة بين زوجاته من ناحية الاهتمام والرعاية والبشاشة بل وحتى المباشرة[1].

وورد في السيرة النبوية الشريفة في ما يخصّ آداب الزوجية أنّ النبيّ الأعظم (ص) حتى عندما كان يمرض كان يأمر بنقل فراشه إلى منازل زوجاته ثمّ يبيت ليلة عند كلّ واحدة منهنّ[2] وإذا لم يكن يستطيع ذلك كان يستأذن زوجاته للمبيت في بيت إحداهنّ[3].

وسُئِل الإمام الحسن المُجتبى (ع) عن الرّجل يكون له امرأتان يريد أن يُؤثر إحداهما بالكسوة والعطية، أيصلح ذلك؟ فقال (ع): «لا بأس بذلك، واجتهد في العدل بينهما»[4]. وفي رواية مُفصّلة عن رسول الله (ص) أنّه قال: «مَن كانت لَه امْرَأتان فَلَم يَعْدل بَيْنهما في القَسْم مِن نَفسِه وَمالِه جاءَ يَوْم القِيامة مَغْلولًا مائلًا شقّه حَتى يَدخُل النّار»[5].

وثمّة نقطة مهمّة وردت في الروايات المتعلقة بتعدّد الزوجات وهي مُراعاة العدالة حتى في الجماع، فمَن كانت لديه أكثر من زوجة واحدة ولم يهتمّ بحاجاتهنّ الجنسية فإنّ وِزر انحراف إحداهنّ أو جميعهنّ جنسيًّا أو ارتكاب أيّ منهنّ للزنا سيُلقى على عاتقه هو. وقد أشار الرسول الأعظم (ص) في الحديث الشريف نفسه وبشكل دقيق إلى مسألة ضرورة اتّباع الزوج للعدالة ثمّ عزا مَنع مثل هذا الرجل من الزواج بامرأة أخرى إلى الآية الشريفة: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾.

---

(1) المصدر نفسه، ص304_305.

(2) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج21، طبعة آل البيت، ص34.

(3) الشيخ المفيد، **الجمل**، ص429.

(4) الشيخ الطوسي، **تهذيب الأحكام**، ج7، ص422.

(5) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج21، طبعة آل البيت، ص342.

وقد بيّنت روايات أخرى كذلك بوضوح أنّ تعدّد الزوجات ليس مستحبًّا إلّا للرجل الذي يستطيع الاهتمام بجميع نسائه وتلبية حاجاتهنّ الضرورية، وفسّر العلماء هذه الاستطاعة بالقدرة الجنسية الكافية في سبيل المحافظة على الجانب الأخلاقيّ لزوجاته وكذلك قدرته في تقسيم رغباته وميوله عليهنّ فلا يترك إحداهنّ أو يهملها عاطفيًّا ويَذَرها كالمُعلّقة. وفي آخر الرواية أشار النبيّ الأكرم (ص) إلى أنّ الرجل الذي يرى نفسه عاجزًا عن إقامة تلك الحدود فإنّ الأفضل له أن يكتفي بزوجة واحدة بدلًا من أن يتورّط في مسائل قد لا تسرّه[1].

ومن الآداب في هذا المجال تدبير شؤون الزوجات وسياستهنّ وإدارة أمورهنّ. وبعبارة أدقّ، فإنّ على الرجل الذي عنده أكثر من زوجة أن يسعى إلى عدم إثارة مشاعر زوجاته ضدّ بعضهنّ، وقد كان الرسول الأعظم (ص) يُراعي هذه المسألة إلى حدّ بحيث إذا شعر أنّ إحدى زوجاته تبحث عن ذريعة ما لبيان امتعاضها أو كُرهها إزاء رائحة الطعام الذي تناوله النبيّ (ص) في بيت زوجاته الأخريات بادر إلى طمأنتها وقطع الوعود لها بعدم تناول ذلك الطعام في المستقبل[2].

وعلى الرغم من كلّ ما كان يجتهد فيه الرسول الكريم (ص) من الدقّة والحرص على إرضاء زوجاته جميعًا وعدم إثارة مشاعرهنّ دون مُبرّر، فقد كان (ص) يواظب على قراءة هذا الدعاء باستمرار: «أللهُمّ هذه قِسْمتي في ما أمْلكُ فَلا تَلُمني في ما تَملِك ولا أمْلكُ»[3]. ورُوِي كذلك أنَ الإمام عليًّا (ع) «كان له امرأتان فكانَ إذا كان يوم واحدة لا يَتوضّأ في بيت الأخرى»[4].

(1) حسين النوري، مستدرك الوسائل، ج14، ص294.

(2) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج63، ص292.

(3) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج3، ص183.

(4) أورد المرحوم الطبرسي هذه الرواية في تفسيره مجمع البيان في المجلد الثالث في ص183.

وهكذا يتّضح لنا أنّ مسألة تعدّد الزوجات تحمل في طيّاتها الكثير من المتاعب والمشاقّ التي ينبغي للرجل الذي يريد الزواج من نساء عدّة قبولها وتحمّلها.

6ـ تعدّد زوجات النبيّ (ص)

رُوي أنّ الرسول الأعظم (ص) عاش مع زوجته السيدة خديجة الكبرى (رض) مدّة عشرين عامًا (وقيل بل 25 عامًا) دون أن يتّخذ لنفسه معها زوجة أخرى، أي، أنّه (ص) قضى ثُلثِي عُمره الشريف مع زوجة واحدة. وبعد وفاةِ سيّدة الإسلام الأولى، السيدة خديجة (رض)، تزوّج النبيّ (ص) بنساء أُخريات لأسباب عدّة، منهنّ أرامل كنّ متزوّجات من قَبل ومنهنّ سيّدات متقدّمات في السنّ. وكما أشرنا فقد قضى الرسول الكريم (ص) عنفوان شبابه متزوّجًا بامرأة واحدة، ولم يختَر لنفسه زوجة أخرى إلّا في كهولته. وكان (ص) يتزوّج الباكرة وفي الوقت نفسه يتزوّج بأخرى أرملة أو متقدّمة في السنّ، ولذلك، فهو (ص) لم يُعر أيّ أهمية للمَيل أو الرغبة الغريزيّة، والدليل على ذلك هو أنّ الرجل الشابّ غالبًا ما يُبادر إلى الزواج بأخرى تكون أجمل وجهًا وأنضر صورة من سابقتها.

والمعروف أنّ النبيّ الكريم (ص) أعطى الحريّة الكاملة لزوجاته وخيّرهنّ بين البقاء على ذمّته والعيش معه وتحمّل المشاقّ المعيشية والصعوبات المادية ﴿ وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ فَإِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَٰتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾[1]، أو تسريحهنّ تسريحًا جميلًا وبالمعروف ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴾[2] لكي يستأنفن حياتهنّ كما يحلو لهنّ.

---

(1) سورة الأحزاب: الآية 29.

(2) سورة الأحزاب: الآية 28.

وتشير هذه المسألة كذلك إلى أنّ النبيّ الأعظم (ص) كان قد تزوّج بمَن تزوّج من النساء تنفيذًا للإرادة الإلهية وتحقيقًا لأهداف الدين الإسلامي الحنيف ولم يكن ذلك بسبب رغباته النفسية أو ميوله الشخصية، وإلّا فما معنى تخييرهنّ في الطلاق والانفصال عنه (ص) في الوقت الذي أمره الله (عَزّ وَجَلّ) فيه بأن لا يتزوّج بعد نسائه اللاتي في ذمّته بامرأة أخرى[1]؟

ومن الأسباب والدّواعي التي ذكرها المُفسّرون لتعدّد زوجات النبيّ الكريم (ص) ما يأتي[2]:

تزوّج الرسول الأعظم (ص) بسوْدة بنت زَمعة بعد وفاة السيدة خديجة الكبرى (رض)، وقد كان زوج سوْدة قد توفّي عنها بعد رجوعها من الحبشة. فكانت عودة سوْدة وبقاؤها مع أقاربها المشركين بعد فقدانها مَن كان يحميها، لها عواقب سيئة شتّى، فإمّا أنّهم كانوا سيُرغمونها على ترك دينها والارتداد عنه والالتحاق بدينهم أو أنّهم كانوا سيُعنّفونها ويُؤاخذونها على ترك سيرة آبائها، وربّما قتلوها.

وأمّا زينب بنت خُزيمة فقد استُشهد زوجها عبد الله بن جَحش في معركة أحد، وكانت امرأة فاضلة وعفيفة تُكنّى بأمّ المساكين لمساعدتها

---

(1) ﴿ لَا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعْدُ وَلَآ أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَٰجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ ﴾ (سورة الأحزاب: الآية 52).

(2) وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ بعض المستشرقين من أمثال ويل ديورانت -الذي أهمل نقل الكثير من الحقائق العلمية عند تحليله لتاريخ الإسلام وقصّر في تصوير الخصال والمحامد الأخلاقية العظيمة للرسول الكريم (ص)- اعترفوا بأنّ زواج النبيّ الأعظم (ص) من زوجات عدّة كانت له مبرّراته الصحيحة الكاملة وأنّه كان يستند إلى أدلّة منطقية ورفضوا قول مَن ادّعى أنّ تصرّفاته تلك كانت بدافع الميول الغريزية (انظر: ويل ديورانت، تاريخ تمدن، ترجمة: أبو طالب صارمي، أبو القاسم پاينده، أبو القاسم ظاهري، ج4، القسم الأوّل، ص220).

الفقراء والمساكين، فتزوّجها الرسول الكريم (ص) للحفاظ على مكانتها وشرفها ومنزلتها.

ثمّ تزوّج النبيّ (ص) بأمّ سلمة (هِند بنت أبي أمية المخزومية) التي فقدت زوجها أبا سلمة عبد الله بن عبد الأسد المخزوميّ، وهو ابن عمّ النبيّ (ص) وأخوه من الرّضاعة. كانت أمّ سَلمة امرأة زاهدة فاضلة وتقيّة عاقلة، وكان لها أبناء يتامى من زوجها الأوّل. فبادر الرسول الأعظم (ص) إلى الزواج بها ليحفظ لها هيبتها وكرامتها ويُعينها على تربية أبنائها.

وبعد ذلك اختار النبيّ (ص) لنفسه السيدة صفية بنت حُيّي بن أخطب (من بَني النضير) وهي المرأة اليهودية التي أسلمت بعد فتح خَيبر ومقتل زوجها وأبيها إثر ذلك. فتزوّجها الرسول (ص) لينقذها من ذلّ قومها واضطهادهم لها وأقام بذلك رباطًا قويًّا بين المجتمع الإسلامي والطائفة اليهودية آنذاك[1].

ثمّ كانت جُويرية بنت الحارث بن أبي ضِرار زوجة النبيّ (ص) التالية، وهي أكبر بنات بَني المُصطلق الذين ذكرت المصادر التاريخية مصيبتهم الكبرى والمؤلمة بسبب ما ارتكبه خالد بن الوليد بحقّهم[2]. وقد اتّخذها الرسول (ص) زوجة له ليواسيها وقومها ممّا حدث لهم، كما دفع هذا الزواج المبارك جميع المسلمين الذين كان لديهم أُسارى من قبيلة المصطلق إلى إطلاق سراحهم كرامة للنبيّ (ص)، والأعظم من ذلك أنّ أفراد القبيلة المذكورة وبعد هذه الأحداث أعلنوا إسلامهم جميعًا وعَظُمت بذلك قوّة المسلمين وهيبتهم بتلك الجموع الغفيرة.

وبعد ذلك تزوّج الرسول الكريم (ص) بأمّ حَبيبة بنت أبي سُفيان،

---

(1) ذبيح الله محلاتي، **رياحين الشريعة**، ج2، ص346.

(2) الصدوق، **الأمالي**، ص238.

والتي كانت قد هاجرت إلى الحبشة مع المسلمين بصحبة زوجها عُبيد الله بن جَحش الذي لم يبقَ على الإسلام بل اختار المسيحية في الحبشة، ولهذا السبب انفصلت أمّ حبيبة عنه، فأرسل النبيّ (ص) شخصًا إلى النجاشي وتزوّجها. وبعد زواج الرسول (ص) من أمّ حَبيبة -بعد وفاة زوجها- استطاع الدين الإسلامي النّجاة من كثير من الأخطار والتهديدات التي كانت مُحدقة به وخاصّة من أبيها أبي سُفيان.

ثمّ شاءت الأقدار أن يتزوّج النبيّ الأعظم (ص) بحفصة بنت عُمر بن الخطّاب وعائشة بنت أبي بَكر وذلك لمصالح دينية اقتضتها الضرورة في حينها. وكان أبو بَكر وعُمر قد وهبا ابنتَيهما إلى الرسول الكريم (ص) إلّا أنّ النبيّ (ص) تزوّج بهما رسميًّا بعد حصوله على موافقتهما[1].

الأسئلة

1ـ ما هي أنـواع تعدّد الأزواج؟ اذكـر نبذة مختصرة عن خلفيته التاريخية (خمسة أسطر).

2ـ هل يُعتبر تعدّد الزوجات أمرًا مُستحبًّا في الإسلام؟ لماذا؟

3ـ بيّن فلسفة جواز تعدّد الزوجات بثلاثة أدلّة.

4ـ لماذا تزوّج النبيّ الكريم (ص) بأكثر من واحدة؟

5ـ هل تُمثّل العدالة شرط جواز تعدّد الزوجات؟ وضّح ذلك.

(1) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج4، ص195ـ197.

المبحث الحادي عشر
الإرث

تمهيد

عُرِف التوارث بين الشعوب والأقوام المختلفة منذ زمن قديم، وتُعتبر القرابة شَرطًا مهمًّا للتوارث في الدين الإسلامي حيث تنصّ قوانينه وقواعده على تقديم ذوي القربى الأقربين على نظرائهم الأبعدين. وتناولت المصادر الدينية موضوع طبقات الورثة بشكل تفصيليّ ومُسهب، ففي بعض الحالات يَرث الذكور من المُتوفّى ضعف سهم الإناث؛ وذلك لأنّ المسؤوليات والواجبات المالية والاقتصادية على الرجال تكون أصعب بالقياس إلى واجبات النساء بحسب ما تنصّ عليه القوانين الإسلامية.

ويُعتبر الإرث من لوازم القرابة الأُسرية والعشائرية حيث كان التوارث وما زال من أوّل نتائج الملكية وثمارها وهو أمر كان يُطَبّق منذ أقدم العصور وفقًا للأعراف المُتّبعة في المجتمعات. وبصرف النظر عن الخلفية التاريخية للتوارث فقد وضع الدين الإسلامي مجموعة من القوانين والضوابط وتناول نظام الإرث ضمن نظامه المالي بالارتباط مع المسائل المالية الأخرى. وتُمثّل القرابة أهمّ معيار في القوانين المتعلقة بالميراث. وبما أنّ الدين الإسلامي هو دين الفطرة فإنّ ربط موضوع الإرث والتوارث بعلاقة

القرابة يُعدّ أمرًا فطريًّا بمُقتضى الرغبة الطبيعية؛ إذ إنّ كلّ إنسان بطبيعته يُفضّل أن يَرثه أقاربه وأبناء عشيرته على أن يَرثه الغُرباء[1].

وإلى جانب موضوع الإرث لا بدّ من الإشارة إلى مسألة الوصيّة باعتبارها عنوانًا مستقلًا يستطيع الشخص تمليك جزء من أمواله إلى مَن يشاء من الناس خارج إطار الإرث. وقد طرح الدين الإسلامي قانون تقدّم القرابة القريبة على القرابة البعيدة واعتبار ذلك من أولويّات التوارث[2].

وثمّة مسألة مهمّة تتعلّق بكيفية التوارث الإسلامي وهي تحديد طبقات الورثة إذ ينبغي أوّلًا توريث أبناء الطبقة الأقرب إلى المُتوفّى وبعد ذلك يُنظَر في موضوع أبناء الطبقة الأبعد. على سبيل المثال، إذا كان للمُتوفّى ابن حَيّ فلا نصيب لإخوته وأخواته وأعمامه وأخواله وغيرهم من إرثه. وفي مقابل الأولويّات المذكورة فإنّ زوجة المُتوفّى هي الشخص الوحيد الذي يُمكن له أن يَرث ويكون شريكًا لجميع طبقات الورثة الآخرين، ومهما كانت قرابة أبناء الطبقة أو عددهم فإنّه لا يمكن إلغاء النصيب المفروض للزوج والزوجة وتُعتبر هذه النقطة مسألة مهمّة وعلامة واضحة لبحث الإرث في الدين الإسلامي.

وتتمثّل المسألة الأخرى في تأكيد الدين الإسلامي حصول النساء والأطفال على جزء من الإرث من أقارب ميّتهم، فقد كان هؤلاء محرومين من التوارث في الجاهلية في العديد من الحالات، إلّا أنّ القرآن الكريم نصّ على إرثهم بقوله تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾[3].

---

(1) وفي هذا الشأن فقد حرّم الإسلام توريث الأشخاص الذين يتمّ تبنّيهم بموجب الآية الشريفة: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ (سورة الأحزاب: الآية 4).

(2) ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ (سورة الأنفال: الآية 75).

(3) سورة النساء: الآية 7.

وقد بيّن القرآن الكريم أيضًا بشكل لا لَبس فيه نصيب ستة أقسام من الورثة، وتمّ توضيح موقف وحالة كلّ وارث منهم ونصيبه ممّا بقي من أموال المُتوفّى وممتلكاته في الروايات التي تناولت موضوع الإرث. ومن خلال موضوع الأسهم الستة المذكورة، حدّد الدين الإسلامي أسهمًا أخرى لجماعة من النساء منها نصيب المرأة ذات الولد (الثُّمن)، والمرأة التي لا ولد لها (الرُّبع)، والزوجة في حال لم يكن لزوجها ولد (الثُّلث)، والزوجة في حال كان للميّت أولاد من غيرها (السُّدس)، والبنت الوحيدة للمُتوفّى (النّصف)[1].

وإلى جانب بيان الأسهم المذكورة أعلاه فإنّ قانون الإرث ينصّ على أنّ سهم الذّكر من الورثة هو ضعف سهم الأنثى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ ﴾[2]، وإذا كان ورثة المُتوفّى عددًا من الأولاد الذكور والإناث أو عددًا من إخوته وأخواته (من أبوَيْه) فعندئذ يتمّ تطبيق القانون المذكور ويُعطى لكلّ وَلد ذَكر ضِعف نصيب الأنثى من الإرث، وهذا القانون مستوحى من نَصّ القرآن الكريم الصّريح ولذلك اتّفقت عليه جميع المذاهب الإسلامية[3].

(1) تُعتبر هذه الأسهم أسهمًا مفروضة، أي، الأسهم التي عيّنها القرآن الكريم بشكل مُحدّد، وتتّضح نتيجة التقسيم المذكور تمامًا في حال وجود ورثة مُتعدّدين، فإذا كان وارث المُتوفّى ولدًا واحدًا فقط، فمضافًا إلى نصيبه المفروض فإنّه سيكون مالكًا لبقية المال وذلك بما يُسمّى بالردّ، وبالتالي فإنّ جميع تلك الأموال ستكون من نصيب هذا الوارث الوحيد وإن كانت أنثى (انظر على سبيل المثال: روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج2، ص373_376). وجدير بالذكر أنّ كيفية تقسيم إرث المُتوفّى في حال وجود ورثة كُثُر لها صيغ وأشكال متعددة ولمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع لا بدّ من الرجوع إلى المصادر الفقهية للمراجع العظام.

(2) سورة النساء: الآية 11.

(3) لمزيد من المعلومات حول آراء أبناء العامة بشأن موضوع الإرث، انظر: **موسوعة الفقه الإسلامي**، ج3 و4، ص307_308، بحث (أصحاب الفروض)؛ انظر أيضًا: محمد جواد مُغنية، **الفقه على المذاهب الخمسة**، الترجمة الفارسية، ص366_368.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ نصيب الرجال والنساء (الذكور والإناث) يصبح متساويًا في بعض الحالات كالنصيب الذي يحظى به الجدّ والجدّة مثلًا وكذلك نصيب إخوة المُتوفّى وأخواته لأمّه، وفي أحيان أخرى يكون نصيب النساء (الإنـاث) أكثر من الرجال (الذكور) كنصيب الأمّ عندما لا يكون لولد المُتوفّى أيّ أولاد (ذكور أو إناث)، وفي هذه الحالة يصبح نصيب الأمّ الثّلث ونصيب الأب السُّدس. وقد تكون الزيادة الحاصلة في نصيب الأمّ مقارنة بالأب في هذه الحالة بسبب فضل الله سبحانه ورحمته على الأمّهات عمومًا وأجرًا لهنّ للتعويض عن الآلام والمصاعب التي قاسينها خلال فترة الحَمل والولادة والرّضاعة[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّه على الرّغم من ملاحظة نوع من عدم المساواة في بعض الحالات عند تقسيم الإرث وفقًا للتعاليم الإسلامية إلّا أنّه ينبغي أن نعلم أنّ الدين الإسلامي وضع نظام الإرث بما يتناسب ومجموعة الأنظمة المالية في الإسـلام سواء للرجال أو النساء؛ فاستنادًا إلى الفقه الإسلامي إنّ مسؤولية إعالة الأسرة تقع على عاتق الرجال الذين يُفتَرض بهم أيضًا تعيين المَهر أو الصّداق للنساء في بداية الزواج، وإذا طالبت بعض النساء أجرًا مُقابل إدارتهنّ للمنزل وتدبير شؤونه فإنّه يجب على الرجال إعطاؤهنّ ذلك الأجر، بينما لا تتحمّل النساء أيًّا من المسؤوليات المذكورة، كما إنّ دفع دية قتل الخطإ على العاقلة، أي رجال الأسرة والأقارب، بينما تُعفى النساء من ذلك. وهكذا نرى أنّ العدل يقتضي أن يكون نصيب الرجال من الإرث ضِعف نصيب النساء وذلك لمساعدتهم في أداء المسؤوليات المذكورة أعلاه[2].

---

(1) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص215.

(2) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج26، طبعة آل البيت، أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الباب الثاني، الأحاديث: 1 و2 و3 و4، ص93_95.

وجدير بالذّكر أنّ الزيادة في نصيب الرجال من إرث المُتوفّى في نظام الحقوق المالي في الإسلام يستند إلى قاعدة عامّة مفادها أنّ الإسلام يسعى إلى منح الامتيازات الخاصة مُقابل المسؤوليات الخاصّة ولا ريب في أنّ منح مثل تلك الامتيازات سيحثّ الرجال على تنفيذ وتطبيق تلك المسؤوليات بشكل أفضل؛ بل لقد اعتاد الناس أنفسهم كذلك على استخدام هذا الأسلوب مُستندين إلى هذه القاعدة الحكيمة. ومن الأمثلة البسيطة على ذلك إعطاء الأفضلية وحقّ المرور لسيارات الإسعاف وإطفاء الحريق على غيرها من المركبات الأخرى. ومن الواضح أنّ مصلحة المجتمع الإسلامي لا تتحقّق سوى بمنح مثل تلك الامتيازات التي تُعدّ محفّزًا للأشخاص للقيام بواجباتهم بشكل مُتقن.

ومن الناحية الأخرى فإنّ النساء في الواقع يشاركن الرجال في نصيبهم بشكل أو بآخر على الرغم من أنّهن لم يُؤمَرن أو يُضطررن إلى إعطاء أيّ شيء من نصيبهنّ في الإرث إلى الرجال، وحول هذه النقطة يقول العلّامة الطباطبائي: «وقد تُدورك هذا الكسر الوارد على النساء بما أمر الله سبحانه الرجلَ بالعدل في أمرها الموجب لاشتراكها مع الرجل في ما بِيَده من الثلثَين فتذهب المرأة بنصف هذين الثلثين من حيث المصرف وعندها الثلث الذي تتملّكه وبيدها أمر ملكه ومصرفه»[1].

إلى جانب ذلك فإنّ تدبير المسائل المالية التي تُعتبر من نتائج الملكية إنّما هو من أجل المحافظة على الأموال والانتقال إلى الحالة الأفضل والاستفادة والمنفعة وزيادة رؤوس الأموال، وكلّ هذه المسؤوليات

---

(1) ويقول العلامة الطباطبائي أيضًا: «وحاصل هذا الوضع والتشريع العجيب أنّ الرجل والمرأة متعاكسان في الملك والمصرف، فللرّجل ملك ثلثي ثروة الدنيا وله مصرف ثلثها، وللمرأة ملك ثلث الثروة ولها مصرف ثلثيها» (انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص215).

تقع على عاتق الرجال دون النساء وهو ما يتناسب مع اتّباعهم للعقلانية في الأمور المعيشية، فيما يكون الهمّ الأوّل للنساء هو الصّرف، كما هو معروف[1].

وهنا قد يُطرَح السؤال الآتي: «إذا تنازلت المرأة عن نفقتها ـوفقًا لقاعدة المساواةـ فهل يوجب ذلك استحقاقهنّ لنصيب مساوٍ لنصيب الرجال من الإرث؟».

والجواب هو: **أوّلًا** إنّ التقسيمات الخاصة بالإرث مستوحاة ـكما قلناـ من صريح آيات القرآن الكريم التي لا مجال لتأويلها أو تعطيلها، **وثانيًا** إنّ وجوب النفقة يُعدّ من القوانين الآمِرة في الأسرة فضلًا عن كونه حُكمًا شرعيًّا وليس حقًّا يمكن إسقاطه أو التنازل عنه، **وثالثًا** لو لم تكن نفقة المرأة على عاتق الرجل لكان من الطبيعي أن تلجأ إلى العمل والاشتغال لتأمين قوتها بنفسها. ومن المعروف أنّ موضوع العمل والشغل كان وما زال مُعضلة تاريخية حقيقية تواجه مُعظم الرجال في أغلب البلدان حتى في عصر الصناعة والتقدّم[2]، ودخول النساء إلى ميدان العمل والأسواق من شأنه أن يفاقم المشكلة المذكورة كما إنّ ذلك يفرض على النساء ضرورة التعلّم واكتساب المهارات اللازمة لهنّ، عندئذ سيطرح السؤال الآتي نفسه: «ما هو مصير النساء ـفي هذه الحالةـ اللاتي لن يحصلن على أيّ عمل لأيّ سبب كان؟»[3].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ج4، ص215ـ216.

(2) انظر على سبيل المثال: أنطوني غيدنز بالتعاون مع كان بردسال، **جامعه شناسى**، ترجمة: حسن نشاووشيان، ص586ـ594.

(3) لا شكّ في أنّ شيوع الفقر بين طبقة النساء له أبعاده الخاصة حتى أُطلِق على هذه الحالة في الوقت الحاضر مصطلح «نسوية الفقر»، فمُعظم النساء وبسبب الفقر ينحرفن إلى ارتكاب الفحشاء وبالتالي يبتلين بمختلف الأمراض والعاهات والأوبئة، ولا شكّ في أنّ تعرّض النساء للأمراض بسبب سوء التغذية معناه تعرّض الأجيال القادمة للأمراض كذلك. وعلى =

والآن، إذا طبّقنا نظام المساواة فإنّ القانون الخاصّ بوجوب إنفاق الرجال على النساء سيُلغى بصورة آلية، وبالتالي فإنّ جميع النساء سيُحرمن بشكل طبيعيّ من مزايا الإنفاق عليهنّ، في الوقت الذي لم تدخل أيّ منهنّ إلى ساحة العمل والاشتغال بَعد، كما إنّ النساء جميعًا لا يحظين بالقدر أو النصيب نفسه من الإرث الوفير الذي يمكّنهنّ من العيش في رفاهية وسعادة، وقد لا يميل بعض النساء أصلًا إلى ممارسة العمل أو الاشتغال في حين لن يكون أمامهنّ أيّ سبيل سوى العمل شِئن ذلك أم أبَيْنه بسبب نظام المساواة الذي طالبن به.

ومن جهة أخرى، وضمن إطار فرضية المساواة المذكورة، سيكون من الضروريّ على الدولة أن تتحمّل الأعباء والمسؤوليات المفروضة أصلًا على الأسرة، مثل رعاية الأطفال وتربيتهم والقيام بجميع الأعمال المنزلية الخاصة بتلبية حاجات أفراد العائلة، ولا ريب في أنّ هذه المسألة كانت ستخلق أعباءً مالية ضخمة للدولة فضلًا عن كونها تُمثّل ضررًا بالغًا بالنسبة إلى العلاقات الوديّة والتعاونية بين أفراد الأسرة الواحدة.

إرث المرأة من أموال الزوج غير المنقولة

وفقًا للمشهور من آراء الفقهاء فإنّ المرأة (الزوجة) لا تَرث شيئًا من الأموال غير المنقولة لزوجها المُتوفّى كالأراضي، بينما ترث قيمة بعض الأموال غير المنقولة[1].

= الرغم من أنّ هذه المسألة لا تقتصر على النساء وحدهنّ إلّا أنّها تصبح مسألة خطيرة لا سيّما ما يتعلّق بارتباط الأمّ بالجنين أو الطفل.

(1) السيد المرتضى، **الانتصار**، علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج22، ص78؛ المحقق الحلي، **شرائع الإسلام**، علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج22، ص402؛ العلامة الحلي، **قواعد الأحكام**، علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج22، ص480.

وقد أشارت الروايات الإسلامية إلى حكمة هذا التمايز حيث ذكرت أنّه إذا كانت المرأة تَرث من الأراضي، فإنّ ذلك سيؤدّي إلى وقوع خلاف بين زوجها الثاني (القادم) أو ابنها منه وبين ورثة زوجها السابق (الذين هم أحقّ بتلك الأراضي)[1]؛ فيما ادّعى بعض الفقهاء أنّ هذا لا يُعتبر دليلًا مُقنعًا إذ يمكن حلّ هذه المشكلة من خلال دفع قيمة نصيب المرأة من الأراضي وينتفي بذلك تسلّطها أو سيطرتها المباشرة على تلك الأراضي[2]. وهنا يكون دليلنا لقبول الرأي المشهور هو الإذعان التعبّدي لأحكام الإسلام حيث يدخل ذلك ضمن مسؤولية المكلّفين عند مواجهتهم لمثل هذه الأحكام.

وجدير بالذّكر أنّ ثمة آراءً فقهية أخرى بهذا الشأن، فمن السابقين من الفقهاء كالشريف المرتضى مَن قال بحقّ المرأة في الإرث من قيمة الأراضي[3]؛ لكنّها لا تَرث من عين الأرض نفسها، وأمّا العلامة الحليّ فقد أورد ذلك إلى جانب الرّأي المشهور[4]. ومن الفقهاء المُعاصرين الذين قالوا إنّ المرأة تَرث من قيمة الأراضي لا عينها هم آية الله الصافي الگلپايگاني (خاصّة إذا كان لدى هذه المرأة أولادٌ من زوجها المُتوفّى)[5] وكذلك آية الله السيد علي الخامنئيّ بشكل عامّ[6].

---

(1) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج17، ص518.

(2) انظر: حسين بستان، **اسلام وتفاوت هاى جنسيتى**، ص173.

(3) السيد المرتضى، **الانتصار**، علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج22، ص79، وأمّا نصّ عبارات الشريف المرتضى فهي: «والذي يقوى في نفسي أنّ هذه المسألة جارية مجرى المسألة المتقدمة في تخصيص الأكبر من الذكور بالمصحف والسيف وأنّ الرّباع وإن لم تُسلّم إلى الزوجات فقيمتها محسوبة لها».

(4) انظر: العلامة الحلي، **قواعد الأحكام**، علي أصغر مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ج22، ص480.

(5) لطف الله الصافي الگلپايگاني، **الرسالة العملية**، كتاب الإرث، المسألة رقم 2780.

(6) انظر: تصريحات قائد الثورة المُعظّم خلال لقائه مع مجموعة من النخب النسائية في ذكرى ميلاد سيدة نساء العالمين (ع) بتاريخ: 4/ 7/ 2007م، موقع قائد الثورة المُعظّم (www.khamenei.ir)، موقع تابناك، 30/ 1/ 2008م، رقم الخبر 32725.

الأسئلة

1- ما هو أهمّ معيار أو قاعدة في القوانين الخاصّة بالإرث؟ بيّن ذلك.

2- هل يُعتبر نصيب المرأة من الإرث (وهو نصف نصيب الرّجل) ثابتًا في كلّ طبقات الإرث؟

3- هل تَرث المرأة (أو الزوجة) من الأموال غير المنقولة التي تركها زوجها المُتوفّى؟

4- بيّن الحكمة في القاعدة التي تقول: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾.

القسم الثالث
المرأة والمُجتمع

***

المبحث الأوّل
دور المرأة في التغيّرات الاجتماعية

تمهيد

تظهر التغيرات الاجتماعية أحيانًا بشكل تحوّلات أساسية أو ثورية وفي أحيان أخرى لا تتميّز تلك التغيرات بأيّ صفة ثورية ونضالية. وفي الحالة الثانية يمكن أن يكون التحوّل بشكل إصلاح بحيث لا يطرأ التغيّر سوى على جوانب مُعيّنة من الحياة، في ما يكون التغيّر في حالات أخرى بهيئة تيّار مستمرّ في أبعاد مترامية الأطراف ويكون تأثيره واسعًا وكبيرًا وإن بدا ذلك التغيّر هادئًا وغير ثوريّ. والمعروف أنّ المرأة تؤدي دورها في كلّ تلك التغيّرات دون استثناء.

إنّ دور المرأة واضح وجليّ في الثورات والحركات الاجتماعية، فبسبب الحساسية العاطفية التي تتّصف بها المرأة، فإنّها تستجيب بسرعة للشعارات الثورية وبالتالي لا تتأخّر في التضحية بكلّ غالٍ ونفيس؛ فعلى سبيل المثال، سُميت الحركة التي طالبت بمَنع المشروبات الروحية في الولايات المتحدة والتي حدثت في أواخر القرن الثامن عشر، سُميت بحركة جموع النساء[1]، وتُعتبر الثورة الإسلامية في إيران كذلك نموذجًا حيًّا

---

(1) حميرا مشير زادة، از جنبش تا نظريه اجتماعى، تاريخ دو قرن فمينيسم، ص95.

لحضور المرأة المؤثّر في التغييرات الأساسية[1].

وقبل هذا وذاك فقد لعبت المرأة دورًا فعّالًا من خلال تدخّلها في المسائل والشؤون السياسية والاجتماعية واستطاعت إيجاد بعض التغييرات سواء بشكل فردي أو جماعيّ، وسواء كان ذلك بصورة مباشرة أم غير مباشرة. وتشير المصادر التاريخية إلى أنّ ابنة الشاه طهماسب الصّفويّ كانت ضليعة في الأمور السياسية وهي التي رشّحت الشاه إسماعيل الثاني الصّفويّ للجلوس على العرش بدلًا من والدها ثمّ كانت السّبب كذلك في وصول السلطان محمّد خدابنده إلى سدّة الحكم[2].

وللسيدة گوهر شاد خاتون زوجة شاهرخ التيموريّ آثار عدّة دوّنتها كُتب التاريخ المشهورة حيث كانت مستشارة في حكومة زوجها[3]. ومن النساء اللاتي لعبن دورًا فعّالًا أيضًا في الحكومات الإيرانية امرأة تُدعى مَهد عُليا، وهي والدة ناصر الدين شاه القاجاريّ، وكانت السبب في إثارة الفِتَن التي أدّت في ما بَعد إلى مَقتل الوزير المعروف بأمير كبير[4].

وبصرف النّظر عن التأثير الفردي الذي خلّفته بعض النساء المعروفات فقد كانت لجماعة من النساء معًا أيضًا آثارٌ مهمّة وواسعة كذلك في النشاطات الإدارية، فحضورهنّ المؤثّر في مُعارضة الدول الاستعمارية كمشاركتهنّ الفعّالة في نهضة التّبغ المعروفة والنهضة الدستورية التي سُميت «المشروطة» ودفاع النساء في طهران عن بنات جنسهنّ من الجورجيّات المسلمات اللائي كنّ زوجات لرجالٍ إيرانيين مسلمين

---

(1) لمزيد من المعلومات انظر: ساسان طهماسبي كيهاني، **نقش زنان در نهضت امام خمينى**، ص114ـ124، 131ـ135، 141ـ148.

(2) يد الله شكري، **عالم آراى صفوى**، ص21ـ22.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

عندما كانت الحكومة الروسية آنذاك تبذل جهودًا كبيرة لاسترجاعهنّ إلى بلادهنّ في جورجيا، والنشاطات الأخرى التي قامت بها جموع النساء منذ عام 1910م فما بَعد في إيجاد الجمعيات والمؤسسات ونَشر الصّحف والمجلات وتأسيس المدارس للبنات، كلّ ذلك يُعدّ من الآثار التي خلّفتها المرأة في التاريخ[1]، فمنها ما كانت له نتائج إيجابية ومنها ما كانت نتائجه سلبية.

وإلى جانب التأثيرات المذكورة التي تُمثّل أدوار المرأة المباشرة، فقد كانت للمرأة في بعض الأحيان أدوار وتأثيرات أخرى جادّة في التحولات والأحداث الاجتماعية والسياسية، وإن كانت تلك التأثيرات غير مباشرة، وذلك بمُقتضى الخواص والمميزات الأُنثوية التي تتّصف بها المرأة مثل عنفوان عواطفها ودورها الاستثنائيّ في الأمومة. ومن تلك التأثيرات تربية وتنشئة أفراد ناشطين وموثوقين وإثارة شعور الفتوّة والشهامة لدى أزواجهنّ وتشجيعهم على أداء دورهم الفعال في المجتمع وحثّ الأبناء والرجال على المشاركة والحضور في المجالات المختلفة للدفاع والسيطرة على مشاعرهم من أجل الوصول إلى الأهداف الاجتماعية أو السياسية المهمّة.

ومن الأمثلة البارزة في هذا المجال أيضًا الدور المشرّف الذي لعبته المرأة الإيرانية طيلة سنوات الحرب المفروضة والدفاع المقدّس من خلال تواجد الأمّهات والزوجات الإيرانيات إلى جانب أبنائهنّ وأزواجهنّ وإخوتهنّ في جبهات القتال والقيام بمختلف الفعاليات والنشاطات الخاصة بالتحضيرات والاستعدادات والخدمات الأخرى، فضلًا عن تشجيع وترغيب رجالهنّ في الثبات في جبهات الحرب، ولعبهنّ دورًا أموميًا كبيرًا والاهتمام بشؤون الأسرة والبيت في غياب الرجال، وتحليهنّ

(1) انظر: جانت آفاري، انجمن هاى نيمه سرى زنان در نهضت مشروطه، ترجمة: جواد يوسفيان، ص10ـ20.

بالصّبر والجَلَد في حال استشهاد أزواجهنّ أو أحد أبنائهنّ. لقد كانت تلك صفحة مُشرقة وفخرًا كبيرًا في تلك المرحلة من تاريخ إيران. ولا شكّ في أنّ ثبات الشعب الإيراني وانتصاره الباهر في الحرب المفروضة يُمثّل نقطة تحول تبلغ الغاية في الأهمية في تاريخ التحوّلات في إيران.

ولا يجب أن ننسى دور المرأة كذلك في التحوّلات التدريجية والمستمرّة، فقد أحدثت التغييرات والتحوّلات في دور المرأة ونمط حياتها المعيشية في الآونة الأخيرة تغييرات جادّة أيضًا، وهي تغييرات ناجمة عن التحوّلات الأكبر والأعظم على المستوى العالمي. فالتغييرات الصناعية في العالم تركت بصمات واضحة على الكثير من المسائل التي كان لها ارتباط وثيق بحياة المرأة وأساليب معيشتها، وقد أدّت بعض العوامل إلى حدوث تغييرات وتحوّلات كبيرة وملحوظة داخل المجتمع نفسه، منها تقلّص الأبعاد الأسرية والعلاقات العائلية وضعف دور الأسرة في مجال النشاطات الاقتصادية والاجتماعية وارتفاع نسبة الطلاق وكثافة مشاركة المرأة في ساحات العمل وتغيّر توقّعاتها بشكل عامّ[1].

إنّ لجوء النساء إلى العمل واضطرارهنّ إلى ممارسة الأشغال المختلفة ورغبتهنّ في ترك الأسرة والزواج في السنين المتأخّرة والأساليب التي استُخدمت مؤخّرًا في تنظيم الحَمل والسيطرة على الإنجاب والرغبة في امتلاك أقلّ عدد من الأبناء، والتغييرات الحاصلة كذلك في القيَم -بدءًا من القيَم الأخلاقية والأسرية وصولًا إلى القيَم الاجتماعية والليبرالية كالحريّة والفردية وامتلاك الثروة والسلطة- كلّ ذلك أدّى إلى إحداث تغييرات كبيرة في جميع شؤون المرأة وأنماط حياتها الأنثوية[2].

---

(1) باتريك نولان وغرهارد لنسكي، جامعه هاى انسانى، ترجمة: ناصر موفقيان، ص463ـ464.

(2) انظر: أنطوني غيدنز، جامعه شناسى عمومى، ترجمة: منوچهر صبوري، ص188ـ191، 420 و423.

ومن المعلوم أنّ للمرأة تأثيرات هامّة أخرى من خلال عملية الإنجاب والأمومة، فهي تمثّل مصدر الثروة البشرية للمجتمعات، ولذلك فإنّ نوع حضور الفرد ومستوى تأثيره وتأثّره داخل المجتمع نابع من نوع تصوّره وسلوكه وتصرّفاته التي تؤدي الأمّهات دورًا رئيسًا في تشكيلها وصياغتها بما يتناسب والمجتمع الذي تعيش فيه. إلى جانب هذا فإنّ شيوع الأساليب التربوية الموحّدة والمتشابهة من شأنه أن يؤسّس جيلًا يتشابه أفراده في نمط اختياراتهم وأفكارهم وتصرّفاتهم، ثمّ يوجد هذا الجيل بدوره أنماطًا جديدة من التغييرات الاجتماعية. وهكذا، فإنّ المرأة هي التي تُنشئ التحوّلات الكبيرة في الأجيال والمجتمعات بصورة غير مباشرة، وقد تكون آثار تلك التغييرات والتحوّلات إيجابية أو سلبية.

ومن ناحية أخرى، وبالنظر إلى إمكانية أن تؤدّي التحوّلات الاجتماعية أيضًا إلى إيجاد التغيير في وضع المرأة الحياتي في بعض الأحيان، فإنّ ثمّة علاقة متبادلة وواضحة بين هاتيْن المسألتيْن.

الأسئلة

1- وضّح أدوار المرأة غير المباشرة في التحوّلات الاجتماعية والسياسية في خمسة أسطر.

2- اذكر مثاليْن تاريخيّيْن حول دور المرأة غير المباشر في الساحة السياسية في إيران.

المبحث الثاني
المشاركة السياسية

تمهيد

يُطلَق مصطلح «المشاركة السياسية» في العلوم الاجتماعية على التدخّل المباشر في المسائل والشؤون السياسية كالمشاركة في الانتخابات ـسواء أكان ذلك على هيئة ناخِب أم مُرَشّح ـ والنشاطات والفعاليات السياسية في إطار الأحزاب والجماعات السياسية ـسواء أكان على مستوى التأييد أم المعارضة ـ ضدّ أساليب الحكم أو الشخصيّات السياسية وما شابه ذلك؛ إلّا أنّ أيّ تأثير في المسائل السياسية يُمكن تسميته بالمشاركة السياسية أيضًا وإن كانت تلك المشاركة تقتصر على المسيرات والتظاهرات وإبداء الرأي. وفي ما يتعلّق بالمشاركة السياسية للنساء ثمة عدد من النظريات التي تتناول ضعف تلك المشاركة أو قوّتها، وللتعرّف إلى النظرية الإسلامية حول هذا النوع من المشاركة ينبغي لنا أوّلًا تصنيف السياسة إلى ثلاثة أقسام: الثقافة السياسية والعمل السياسيّ والمناصب السياسية؛ وذلك لأنّ النظرة الإسلامية الخاصة بمشاركة النساء في السياسة والقوانين المتعلقة بهذا الموضوع تختلف باختلاف كلّ قسم من الأقسام الثلاثة المذكورة.

تُعَرَّف «المشاركة» في العلوم الاجتماعية بالمساهمة الفعّالة

للأشخاص والأفراد في الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية؛ بل وفي كلّ الأبعاد والمستويات الحياتية بشكل عامّ[1]؛ وأمّا المشاركة السياسية فتعني المشاركة في الأمور السياسية وانتخاب القادة السياسيين من قِبَل الناس[2] فضلًا عن المشاركة في النشاطات السياسية ومساهمة الأفراد في اتّخاذ القرارات الجادّة والمؤثّرة في أوضاعهم[3].

وقد أطنب بعضهم في تفسير ذلك وشرحه فقالوا إنّ المشاركة السياسية هي المساهمة السّلمية بشكل عامّ ومن ذلك المشاركة في الانتخاب والترشيح على جميع المستويات المحلية والوطنية، إلى جانب المشاركة في النشاطات الحزبية والجماعات السياسية وتشكيل الأحزاب والجماعات السياسية بهدف التدخّل والمشاركة في اتّخاذ القرارات السياسية المعقولة والشاملة التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمصير المجتمع[4].

ويمكننا أن نستنتج من التعاريف المذكورة أعلاه أنّ المشاركة السياسية (فضلًا عن المشاركة الاجتماعية التي سنبحث فيها لاحقًا) هي نشاط واعٍ وهادف ومُبَرمَج في مُعظم الحالات؛ ومع ذلك يبدو أنّ الجمود السائد علّى تعريفات العلوم الإنسانية كالعلوم الاجتماعية والعلوم السياسية يُجبر التحليلات على البقاء ضمن إطار تصورات المُفكّرين الغربيين، كما إنّ تعيين أُطُر مُحدّدة للمشاركة الاجتماعية والسياسية مثل المشاركة في الأحزاب والجماعات من شأنه تقليص مفهوم المشاركة إلى حدّ ما. والحقيقة أنّ بعض الأفراد وبعد حصولهم على شيء من التصوّر السياسيّ والإدراك الاجتماعي، قد يضعون بصماتهم وتأثيراتهم على مجموع

(1) باقر ساروخاني، **درآمدى بر دايرة المعارف علوم اجتماعى**، ج2، ص569.

(2) المصدر نفسه.

(3) عباس محمّدي أصل، **جنسيت ومشاركت**، ص13.

(4) محمد علي ناجي راد، **موانع مشاركت زنان**، ص29.

المسائل السياسية والاجتماعية عَبر سلوكيات غير مؤطّرة كالمشاركة مثلًا في الأفعال وردود الأفعال الشعبية من خلال المساهمة في المسيرات والتظاهرات السياسية أو الاجتماعية، ولا ريب في أنّ هذا النوع من التعامل الذهني والعاطفيّ الحسّاس للأفراد الناجم عن خلفيّات اجتماعية مختلفة يُمثّل جانبًا من المشاركة السياسية أو الاجتماعية على الرغم من أنّ هذه المشاركة لا تؤدي أيّ دور مباشر في عملية اتّخاذ القرار الشامل أو أنّها ليست في إطار حزبيّ مُعيّن؛ كلّ ذلك يحتّم علينا التوسّع قليلًا في التعريفات المذكورة في أعلاه.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنّ للنظرية النسوية كذلك تصوّرًا مختلفًا حول قضية مشاركة المرأة، فهي تُفسّر المشاركة السياسية للمرأة بالمشاركة الفعّالة في مجال اتّخاذ القرارات والإدارة السياسية وسبيلًا نحو توسيع قدرات المرأة وطاقاتها[1]؛ بمعنى أنّ المشاركة السياسية للنساء من خلال إسهامهنّ في الإدارة السياسية للبلاد تشبه إلى حدّ كبير مسألة تَعبيد الطُرُق، حيث تستطيع المرأة عَبر ذلك بعد حصولها على القدرة السياسية، تعبيد الطرق الأخرى من أجل الوصول إلى الأهداف النسوية.

1ـ المشاركة السياسية للمرأة

1ـ1ـ النظريّات

ما زال مستوى المشاركة السياسية للنساء ـسواء أكان ذلك في العمل السياسيّ أم ما يتعلّق بتسلّمهنّ للمناصب السياسيةـ ضعيفًا مقارنة بمشاركة الرجال في المجال نفسه، وقد قدّم المختصّون في العلوم السياسية والاجتماعية أجوبة متباينة حول الأسباب الكامنة وراء ذلك، والحقيقة هي

(1) مكتب شؤون المرأة في رئاسة الجمهورية وصندوق الأطفال في هيئة الأمم المتحدة (اليونيسيف)، دور المرأة في التنمية، ص32.

أنّ كلًّا من تلك الأجوبة يُمثّل نظرية مستقلّة تتحدّث عن المشاركة السياسية للمرأة.

وفي ما يأتي موجز لأهمّ تلك النظريّات:

نظرية الفرق الفسلجيّ: تقول هذه النظرية إنّ سبب ضعف المشاركة السياسية للمرأة يكمن في وضعها الجسميّ، فمن المعلوم أنّ قدرة المرأة الجسمية أقلّ من نظيرتها لدى الرجل، كما إنّ أوضاعها وحالاتها الجسمية المرتبطة بمسألة الحَمل والولادة والرّضاعة ونشاطات الدماغ من شأنها أن تؤثّر في نشاطاتها وفعالياتها المتعلقة باتّخاذ القرارات الأساسية في المجتمع كتلك الخاصّة بالحرب والسلام وإدارة مجتمع كبير بأكمله والدخول في محادثات ومناقشات السلطة التي عادة ما تكون مقتصرة على الرجال، كلّ ذلك يحول بين المرأة وبين مشاركتها الفعالة في المجال السياسيّ[1].

النظرية الاجتماعية: لا تُعير هذه النظرية أيّ أهمية تُذكَر للفروق البيئية بل تركّز على الأساليب الكفيلة بتفعيل دور الإناث والذكور من الناحية الاجتماعية. ومن الطبيعي أن تكون القيَم والنماذج السلوكية والتصوّرات الحَسنة والقبيحة التي يتلقّاها ويدركها كلّ من الفتيات والفتيان، مختلفة ومتفاوتة، فعادة ما تكون الفتيات مستعدّات للَعب أدوار مهمّة في الأسرة بينما نرى الفتيان أكثر استعدادًا للقيام بالأدوار الاجتماعية الشاملة[2]. وفي أغلب المجتمعات يُنظَر إلى النشاطات أو الفعاليات الخاصة بالإدارة السياسية كأعمال خاصّة بالرجال في حين يتمّ تحذير النساء من التدخّل في تلك الأمور، وفي مثل تلك المجتمعات كذلك لا يُسمَح للنساء حتى

---

(1) جورج ريتزر، **نظريه هاى جامعه شناسى در دوران معاصر**، ترجمة: محسن ثلاثي، ص471.

(2) حسين بشيريه، **جامعه شناسى سياسى**، ص293.

بالمشاركة في المحادثات أو النقاشات السياسية، وعندما تُمنَع المرأة من التدخّل في المسائل السياسية فإنّ ذلك سيمنعها أيضًا من اكتساب أيّ تصوّر أو حساسيّة سياسية وبالتالي إضعاف قدرتها في مجال العمل السياسي.

النظرية النفسية: تشير هذه النظرية إلى أنّ المرأة تتّصف بخصائص روحية ونفسية تجعلها أقرب إلى المُحافَظَة وأكثر صِدقًا في القول وأكثر تديّنًا وتمسّكًا بالتقاليد. ومن العوامل الأخرى التي قد تؤدّي إلى ابتعاد المرأة عن الفضاء السياسي عواطفها ورأفتها وعدم رغبتها في المنافسة وبالتالي التسليم والإذعان، كما إنّنا قلّما نشهد صفة العنف أو المنافسة لدى المرأة، وهذه كلّها صفات تُعتبر عصب الحياة في النشاطات السياسية؛ كلّ تلك وغيرها تُمثّل أسبابًا حقيقية تقلّل من اندفاع المرأة وحماسها للدخول في حلبة السياسة وعدم اهتمامها بشؤونها[1].

نظرية النظام الأبويّ: يتمسّك النسويُّون في تحليلهم للأسباب التي تحول دون مشاركة المرأة في النشاطات السياسية بنظرية النظام الأبويّ، فنظريّتا الذكورية والنظام الأبويّ تُعدّان من وجهة نظر أتباع النسوية هيكلية صارمة وقويّة تسيطر على جميع مجالات الحياة، ولكي يبقى الرجال -بزعمهم- في سدّة الحكم والسلطة فإنّهم يبذلون قصارى جهدهم للمحافظة على مواقعهم السياسية في الوقت الذي يسعون فيه إلى منع أيّ نشاط أو عمل سياسي تريد المرأة القيام به.

2- المشاركة السياسية للمرأة والنظرة الإسلامية

لكي يتسنّى لنا توضيح النظرية الإسلامية لا بّد من الفصل بين العناصر الرئيسية الثلاثة، وهي: الثقافة السياسية، العمل السياسيّ، المنصب السياسيّ.

---

(1) المصدر نفسه.

2_1_ الثقافة السياسية

يمكن لمصطلح «الثقافة السياسية» أن يشمل المكوّنات الآتية: الوعي السياسي لدى كلّ فرد من أفـراد المجتمع، والقدرة على تحليل وتفسير المسائل السياسية الموجودة داخل المجتمع، والتعرّف على المسيرة الفكريّة، وإظهار الحساسية إزاء المسائل العامّة مثل كيفية اختيار الشخصيّات وسبب ذلك للوصول إلى المناصب الحكومية الكبيرة والمهمّة فضلًا عن المصالح الكلية للأمّة والنظام الإسلامي (إذا ما افترضنا وجود أفراد مسلمين في النظام المذكور)، وأخيرًا الالتزام بالسلوك والتصرّف السياسيّ السليم[1].

والآن، إذا كنّا نؤمن بـأنّ المثابرة والسّعي من أجل استقرار النظام الإسلامي ودرء المفاسد السياسية هي مسؤولية تقع على عاتق جميع الأفراد، سواء في ذلك الرجال والنساء، عندئذ يُفَضّل أن تمتلك المرأة كذلك تصوّرًا سياسيًّا يقتصر على هذا الحدّ على أقلّ تقدير[2]؛ إذ إنّ غياب التصوّر والفهم السياسيّ الكافي سيؤدّي بالأفراد إلى اتّخاذ القرارات غير الصحيحة والتصرّف بشكل غير مرغوب فيه، كما إنّ فقدان هذا التصوّر سيسهّل خداع

---

(1) من الواضح أنّه ليس بإمكاننا تعريف الثقافة بهذه السهولة، لكن نستطيع وفقًا للتعريفات المختلفة للثقافة الاستنتاج بأنّ نوع النشاط والمُعتقدات والمعارف إلى جانب الأعمال الفنية وما شابه ذلك، يدخل ضمن إطار الثقافة.

(2) قال الشيخ المفيد: «عن حذلم بن ستير قال: قدمتُ الكوفة في المحرم سنة إحدى وستين عند منصرف علي بن الحسين (ع) بالنسوة من كربلاء ومعهم الأجناد محيطون بهم وقد خرج الناس للنظر إليهم. فلما أقبل بهم على الجمال بغير وطاء جعل نساءُ أهل الكوفة يبكين ويلتدبن، فسمعتُ علي بن الحسين (ع) وهو يقول بصوت ضئيل وقد نهكته العلة وفي عنقه الجامعة ويده مغلولة إلى عنقه: ألا إنّ هؤلاء النسوة يبكين، فمن قتلنا؟» (الشيخ المفيد، الأمالي، ص236). لا شكّ في أنّ كلام الإمام السجّاد (ع) هذا يدلّ على أنّ نساء تلك الفترة كنّ مسؤولات وواعيات بالأحداث السياسية والاجتماعية المهمّة آنذاك.

الأفراد على الدوام. وتتّضح أهمية هذه المسألة بشكل أكبر إذا ما علمنا أنّ الأنظمة السياسية القائمة على الديمقراطية تركّز على الرجوع مباشرة إلى آراء الأفراد وتصوّراتهم لا سيّما عندما يكون مستوى الوعي لدى الناخبين أمرًا مصيريًّا للغاية. وهكذا فإنّ الوعي السياسيّ لدى المرأة أو عدمه يمكنه أن يجعل من حقّها في التصويت إمّا فرصة مناسبة أو تهديدًا خطيرًا.

2ـ2ـ العمل السياسيّ

لسنا نبالغ إذا ما قلنا إنّ مصطلح «المشاركة السياسية» قريب جدًّا من مصطلح «العمل السياسيّ»، ومن أكثر صور المشاركة السياسية شيوعًا الدخول العمليّ إلى المجالات السياسية البسيطة والمُعقّدة المتمثّلة في انتخاب المُدراء واختيار الحكّام السياسيين والتدخّل في صناعة القرار الحكوميّ والإداريّ والتيارات الفكرية السياسية من خلال المشاركة في المسيرات والتظاهرات والتشكيلات السياسية وغير ذلك.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا النوع من المشاركة السياسية مسموح به للمرأة أيضًا؛ بل ويُعتبر أمرًا واجبًا عندما تتعلّق المسألة باستقرار النظام السياسيّ والحفاظ عليه وعلى بقائه[1].

---

(1) في جمع من النساء من عضوات المكتب الإسلامي في قم، خطب الإمام الخمينيّ فيهنّ بتاريخ: 8/ 4/ 1984م قائلًا: «وكما إنّ من الواجب على الرجال أن يشاركوا في الأمور السياسية والمحافظة على مجتمعهم، فإنّ على النساء كذلك المشاركة والحفاظ على المجتمع. وعلى النساء أيضًا أن يساهمن في النشاطات الاجتماعية والسياسية جنبًا إلى جنب مع الرجال، لكن بالطّبع مع حفظهنّ لِما أمر به الإسلام» (روح الله الخميني، **صحيفة النور**، ج18، ص264). وفي مناسبة أخرى كذلك صرّح الإمام الخمينيّ بقوله: «وأنا آمل أن تؤمنّ بذلك وأن تجاهدن من أجل هذه المسؤوليات التي تتحملن أعباءها، سواء في ميدان اكتساب العلم الذي هو أمر مهم، أو في ميدان الدفاع عن الإسلام، فهذه أمور واجبة على كلّ رجل وامرأة، صغارًا كانوا أم كبارًا» (مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، **مكانة المرأة في فكر الإمام الخمينيّ (قده)**، ص60ـ61). وفي موضع آخر قال الإمام الخمينيّ: «يجب أن =

2ـ2ـ1ـ أدلّة جواز المشاركة في إطار العمل السياسيّ

تتناول مُعظم الأدلّة الموجودة هذا النوع من المشاركة المسموح بها للمرأة:

البيعة: قال ابن الأثير مُعرّفًا البَيْعَة: «هي عبارة عن المُعَاقَدة عليه والمُعَاهدة [بين اثنيْن] كأنّ كلًّ واحد منهما باع ما عِنده من صاحبه وأعطاه خالِصَةَ نفسِه وطاعتَه ودَخِيلةَ أمره»[1]، والبَيعة مع الحاكم تشتمل على اتّباع صاحب البيعة لذلك الحاكم بشكل كامل[2].

وفي صدر الإسـلام عندما كان زمـام الأمـور بيَد المعصومين (ع) تكرّرت هذه الحالة من البيعة بينهم كحكّام وبين الكثير من النساء، وأشهرها بيعة النساء للرسول الأعظم (ص) في ما عُرِف ببيعة الرّضوان. وذكر ابن سعد في المجلّد الثامن من كتابه «الطبقات الكُبرى» اسم 489 امرأة من أشهر النساء اللاتي بايعن النبيّ الكريم (ص)[3]؛ ويُذكَر أنّ سَلمى بنت قيس بن عُمر (أمّ المُنذر) كانت من بين المُبايعات للرّسول (ص) في بيعة الرّضوان[4]. ثمّ بايعت نسيبة بنت كعب بن عَمارة (والتي تُكنّى بأمّ عَمارة) وأسماء بنت عَمرو بن عَديّ (أمّ مَنيع) النبيّ الأعظم (ص) وذلك في السنة

= تشارك المرأة في مقدّرات البلاد الأساسية، إنّ من حقّ المرأة التدخّل في الأمور السياسـية». (المصدر نفسه، ص67). «ينبغي على الأخوات اللاتي لم يشاركن في المسائل المعاصرة أن يشاركن فيها بعد ذلك» (المصدر نفسه، ص71). (انظر: جنكيز بهلوان، **فرهنگ وتمدّن**، ص68ـ86).

(1) ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج1، ص174.

(2) الرّاغب الأصفهانيّ، **مفردات ألفاظ القرآن في غريب القرآن**، ص67.

(3) قال الطباطبائي: «اختلفت الآراء حول عدد المبايعين ونُقِل أنّهم كانوا بين أربعمئة إلى ألف وثمانمئة نفر». (انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج18، ص462).

(4) ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج8، ص111.

الثالثة عشرة للهجرة[1]. وبعد تشريف الرسول الكريم (ص) للمدينة بايعه جميع المسلمين الذين كانوا فيها، والمعروف أنّ الهدف الرئيس لجميع البيعات كان المحافظة على حياة رسول الله (ص) وطاعته طاعة عَمياء وهو ما ساعد في الحفاظ على الدولة الإسلامية واستمرارها وتقويتها. ثمّ إنّ بيعة النساء للإمام علي (ع) في يوم الغدير المشهور كان مصداقًا حيًّا ونموذجًا واضحًا آخر للعمل السياسي للمرأة.

الهجرة: تُعتبر الهجرة إلى الحبشة من الأحداث المهمّة التي وقعت في صدر الإسلام، وتُمثّل ما يُعرَف في العصر الحديث بالنضال السلبيّ ضدّ الكفر والشّرك، كما تمثّل عملًا سياسيًّا يُراد به حماية العقيدة والإيمان، ثمّ تحوّلت الهجرة بعد ذلك إلى سبيل لتوحيد الأُمـم. وقد دعت الكثير من آيات القرآن الكريم المسلمين إلى الخروج من الأرض أو البلد الذي لا يمكنهم فيه ممارسة طقوسهم أو التعبّد بحُريّة، ثمّ أمرَ الرسول الكريم (ص) المسلمين في مكّة وناشدهم في الهجرة إلى الحبشة للحفاظ على أرواحهم وصيانة دينهم وعقائدهم من بطش الكفّار وظلمهم. ويُذكَر أنّ عدد المهاجرين المسلمين الأوائل إلى الحبشة ـوهي الهجرة الأولى للمسلمينـ لم يتجاوز أحد عشر رجلًا وأربع نساء فقط[2]، ثمّ التحق بهم مسلمون آخرون فوصل عددهم إلى 83 رجلًا و18 امرأة[3]، واستمرّت هجرة المسلمين وكان آخرها هجرتهم من مكّة المكرّمة إلى المدينة المنوّرة، ولم تَخلُ جموع المهاجرين المسلمين من عدد كبير من النساء كذلك.

الجهاد في سبيل الإسلام والولاية: تشير المصادر التاريخية إلى أنّ

---

(1) عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، ج2، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ص79ـ80.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص359.

(3) المصدر نفسه، ص359ـ367.

عـددًا كبيرًا من النساء كنّ يُحاربن الكُفر ويناضلن ضدّ الظلم في صدر الإسلام ويجاهدن في سبيل تثبيت أركان دولة المعصومين (ع). فالسيدة خديجة الكُبرى (رض) كانت من أوائل الماجدات حيث وضعت كلّ ثروتها تحت إمرة زوجها الرسول الأعظم (ص) وتذوّقت معه مرارة الظلم وتحمّلت إلى جانبه أنواع الاضطهاد وكلّ ذلك من أجل المحافظة على نور الإسلام والعقيدة الخالصة[1]؛ وما المقاومة والشجاعة التي أبدتها سُميّة (أمّ عمّار بن ياسر) إلّا نموذجًا رائعًا للنضال العقديّ والسياسيّ النسويّ الكبير في سبيل تحقيق الأهداف الإسلامية[2]، وثمّة نماذج ساطعة أخرى للعمل السياسيّ النسويّ في ذلك الزمان تشير إلى مشاركة المرأة في الحروب والمعارك جنبًا إلى جنب مع المُقاتلين من الرجال لإسعافهم وتضميد جراحهم وتشجيعهم على مواصلة الحرب وتقوية معنوياتهم[3].

ولعلّ أبرز نموذج للنشاط السياسيّ الذي لعبته المرأة في تلك الفترة يتمثّل في مجاهدة سيّدة نساء العالمين (ع) ودفاعها من أجل احترام وتنفيذ وصيّة رسول الله (ص) في حقّ أمير المؤمنين الإمام علي (ع) ومساعيها الجبّارة في المحافظة على إرثها من نَبيّ الرّحمة (ص) في فَدَك[4] عندما أُخذت بهدف إضعاف القدرة السياسية والاقتصادية لآل بيت الرسول (ص)، وكان الهجوم الذي شنّته سيّدة نساء العالمين (ع) لاسترجاع حقّ آل البيت (ع) في فدك من أيدي من أخذها هو السبيل الوحيد للاعتراض على

(1) انظر: ابن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، ج7، ص80ـ86.

(2) المصدر نفسه، ص152ـ153.

(3) للاطلاع على مزيد من النماذج والشواهد حول ذلك، انظر: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج7، ص317.

(4) للتعرّف على الروايات والمصادر التاريخية التي تناولت هذا الموضوع، انظر: عبد الله البحراني، **عوالم العلوم والمعارف والأحوال**، المجلّد 11، الجزء الثاني.

الخلافة، ولم تكفّ سيّدة نساء العالمين (ع) عن انتقاد الخلافة واستهدافها استهدافًا مُباشرًا، وممّا قالته الزّهراء البتول (ع) في ذلك مُخاطبة جماعة الطغيان والظلم: «استَبْدَلوا وَاللهِ الذّنابيَ بالقَوادِمِ والعَجُزَ بالكاهِلِ»[1].

واستمرّ العمل السياسيّ للمرأة ودفاعها عن حقّ المعصومين (ع) في الحكم، ومن ذلك ما قامت به أمّ مسطح بنت أبي رهم أنيس بن عبد المطلب ـ الشاعرة والأديبة المعروفة ـ في الدفاع عن الإمام علي (ع)، وأنشدت في مظلمة الإمام علي (ع) أبياتًا ذكرها صاحب «أعيان الشيعة»[2].

وكانت السيّدة دارمية الحجونية الكنانية من فضليات النساء صادقة الولاء لعليّ (ع) سيّد الأوصياء ومخلصة له، وقد أشارت المصادر التاريخية إلى وقوف هذه المرأة الماجدة بشجاعة وبسالة في وجه معاوية بن أبي سفيان تُدافع عن أمير المؤمنين (ع) وتمجّد عدالته وتثني عليها، وأقامت الأدلّة الحقّة على بطلان حكومة معاوية وظلم بَني أميّة[3]، وسؤدة بنت عمّار الهَمْدانيّ التي بيّنت زَيف حكم مُعاوية في محضره بالأدلّة والشواهد البارزة وأحقيّة الإمام علي (ع) في الخلافة والوصاية والإمامة[4].

كما كانت للسيدة أروى بنت الحارث ـ وهي من أحفاد سيّدنا عبد المطّلب (ع) ـ ما يشبه ذلك المشهد مع معاوية بن أبي سفيان حيث ينمّ حديثها معه عن تبنّيها لتصوّر سياسيّ عميق ودقيق[5].

---

(1) انظر: عبد الله البحراني، **عوالم العلوم والمعارف والأحوال في أحوال سيّدة النساء فاطمة الزّهراء (ع)**، المجلّد 11، الجزء الثاني، ص814.

(2) محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، ج3، ص487؛ أحمد صدر حاج سيد جوادي وكامران فاني وبهاء الدين خرّمشاهي، **دايرة المعارف تشيّع**، ج2، ص510.

(3) محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، ج6، ص364.

(4) أحمد بن طيفور، **بلاغات النساء**، ص87.

(5) ابن طاووس، **الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف**، ص28.

3ـ انتخاب الحكّام السياسيين والمشرّعين وغيرهم

يُمثّل حقّ الانتخاب في الوقت الحاضر أبرز مصداق للمشاركة السياسية، فامتلاك حريّة الانتخاب يُعدّ أقوى الدوافع التي شجّعت النساء الغربيّات في القرن التاسع عشر نحو العمل السياسيّ وحوّلت حركتهنّ الاجتماعية إلى تيّار منظّم وفعّال.

ويعني حقّ الانتخاب إمكانية الوصول إلى ساحة اتّخاذ القرارات السياسية العامّة وعملية التقنين والتشريع في آن واحد، وعليه، فقد أثارت مسألة مشاركة النساء في الانتخابات اهتمام وإرادة المُشرّعين والمُقنّنين ورجال السياسة إزاء الشؤون والمسائل النسوية لِما لهذه المشاركة من تأثير واضح في إيجاد التعامل بين تلك الجماعات وبين النساء. ولا ريب في أنّ المرشّحين بحاجة ماسّة إلى آراء النساء وأصواتهم في الانتخابات فكان لزامًا عليهم إرضاء الفئة النسوية والحصول على أصواتهنّ، فأتيحت الفرصة لهذه الأخيرة لمنح أصواتها للمرشّحين الذين يمكن الاعتماد عليهم في تحقيق مصالحها.

وتجدر الإشارة إلى أنّ نيوزيلندة كانت من أوائل الدول التي منحت المرأة حقّ الانتخاب والتصويت واعترفت بذلك رسميًّا عام 1893م ثمّ تَلتها أستراليا في عام 1902م وفنلندة عام 1906م. وأمّا الولايات المتحدة الأميركية فقد منحت المرأة الأميركية حقّ الانتخاب عام 1920م وأعقبتها بريطانيا حيث اعترفت بحقّ المرأة في الانتخاب عام 1928م. ومن الدول الإسلامية الرائدة في مجال منح المرأة حقّ الانتخاب والتصويت هي مصر وباكستان وذلك في عام 1956م ثمّ إيران عام 1963م فتمكّنت المرأة بذلك من المشاركة في العملية السياسية بشكل مباشر[1].

---

(1) أنطوني غيدنز، **جامعه شناسی**، ترجمة: حسن تشاووشيان، ص198.

وعلى الرّغم من أنّ بعض المتخصّصين في العلوم والمسائل الإسلامية في الماضي كانوا يرون أنّه لا يحقّ للمرأة التدخّل في عملية انتخاب الحكّام أو التصويت على ذلك[1]، إلّا أنّه وبناءً على فتاوى بعض الفقهاء المُعاصرين والشخصيات الإسلامية البارزة وعلى رأسهم الإمام الخُمينيّ (قده)، أصبح باستطاعة المرأة المشاركة في الانتخابات وتقرير مصير بلادها على أعلى المستويات المعروفة[2].

4ـ المناصب السياسية

4ـ1ـ الحكومة[3] والولاية

(1) انظر: مجموعة المؤلّفين مع ملحق تمهيدي لناصر مكارم الشيرازي، **زن وانتخابات**.

(2) قال سماحة الإمام الخمينيّ (قده) خلال مقابلة مع صحيفة «اطلاعات» في الثالث والعشرين من يناير/ كانون الثاني من عام 1978م: «ينبغي على المرأة ـتمامًا كالرجلـ أن تشارك في بناء المجتمع الإسلامي، فللمرأة الحقّ في التصويت والترشيح على حدّ سواء» (انظر: **جايگاه زن در انديشه امام خمينى (قده)**، ص66).

(3) على الرّغم من المساعي والجهود التي بذلتها وتبذلها الجماعات والمنظمات النسوية في مختلف أنحاء العالم إلّا أنّ شعار «المرأة الحاكمة» لم يُلاق الإقبال والترحيب اللازمَيْن بَعد، كما إنّ حضور المرأة ما زال ضئيلًا كذلك في بعض المناصب الحكومية (كمنصب الوزير أو رئيس الوزراء). وتشير الإحصائيات إلى مجموع ما حصلت عليه المرأة من المناصب الحكومية عام 1997م في كلّ أنحاء العالم ـلا سيما في 186 دولةـ لم يَزد عن 184 منصبًا وزاريًّا فقط. (انظر: روت هينغ وسيمون هينغ، **زنان وقدرتهاى سياسى**، ترجمة: مجكان دستوري، ص99). ويُذكَر أنّ الدول الإسكندنافية ـكالسويد والنرويجـ كانت أكثر الدول التي حظيت فيها المرأة على تلك المناصب (المصدر نفسه، ص92). وتشير التقارير إلى أنّ أغلب الحالات التي كانت تحصل فيها المرأة على بعض المناصب السياسية الحساسة والقيادية كرئاسة الجمهورية أو رئاسة الوزراء كانت تحدث بواسطة استخدام نفوذهنّ وخلفيّتهنّ في أحزابهنّ أو السلطة والتأثير الكبير لوالديهنّ وتاريخهم السياسيّ. فالسيدة غرو هالم برانت لند مثلًا ـوالتي انتُخِبَت لثلاث دورات متتالية لرئاسة الوزراء في النرويج بين عامي 1981مـ1990مـ كانت قبل ذلك عضو في المجلس لمدّة أربع سنوات وكان والدها يشغل منصب وزارة الشؤون الاجتماعية ووزارة الدفاع في ظلّ الحكومات النرويجية المختلفة. والسيدة مارغريت تاتشر أيضًا كانت ترأس حزب المحافظين البريطانيين، =

يسمّى هذا المنصب في النصوص الفقهية بالولاية العامّة أو الإمارة، ومن وجهة نظر الفقهاء فإنّ الولاية العامّة على المسلمين مشروطة بالذكورة[1]، أمّا الأدلّة التي ذكرها أولئك الفقهاء لهذا الشرط فهي كثيرة ومتعدّدة وما زال النقاش والجدل يكتنفان اعتبار بعضها وموثوقيّتها. وفي ما يأتي نشير إلى بعض من تلك الأدلّة:

4ـ1ـ1ـ الأدلّة القرآنية

قال الله (عَزّ وَجَلّ) في الآية الشريفة 34 من سورة النساء: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ﴾.

استند العلّامة الطباطبائيّ إلى هذه الآية الشريفة وعلّق قائلًا: «... بل الحكم مجعول لقبيل الرّجال على قبيل النساء في الجهات العامة التي ترتبط بها حياة القبيلين جميعًا، فالجهات العامة الاجتماعية التي ترتبط بفضل الرجال كجهتي الحكومة والقضاء مثلًا اللتين تتوقف عليهما حياة المجتمع إنّما يقومان بالتعقّل الذي هو في الرجال بالطبع أزيد منه في

= فاستطاعت الحصول على منصب رئاسة الوزراء في بريطانيا خلال صراع الأحزاب على القدرة (وهو الأسلوب المُتّبع في بعض الدول) (انظر: المصدر نفسه، ص102ـ103). واستنادًا إلى ما ذكرناه، فإنّه على الرغم من أنّ غياب المرأة في المجالات الإدارية له عوامل هيكلية أو ثقافية، إلّا أنّ هذه المسألة العالمية يمكن أن تكون ناجمة عن أسباب وعلل أخرى مثل صعوبة العمل بالنسبة إلى المرأة في عملية الإدارة الشاملة للبلاد مضافًا إلى عدم تناسب مثل هذه الأعمال مع الخاصيّات والمميزات التي تتّصف بها المرأة بشكل عامّ.

(1) حسين علي المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج2، ص149ـ150. وثمّة آراء أخرى كذلك حول هذه المسألة وهي آراء متفاوتة إلى حدّ ما. ويرى بعض الفقهاء أنّه إذا وُجدت بالفعل امرأة تفوق الرجل في كلّ الصفات (الخاصة بصفات الحاكم) فإنّها بذلك تستحقّ الولاية وإن لم يبلغ ذلك الاستحقاق مبلغ الفعلية (انظر: أحمد آذري قمّي، **ولايت فقيه از ديدگاه فقهاى اسلام**، ص136ـ140).

النساء. وعلى هذا فقوله: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ ذو إطلاق تام»[1]، إلّا أنّ مُفسّرين آخرين لم يتطرّقوا إلى مثل هذا التصوّر الواسع عن هذه الآية وقالوا إنّ عبارة ﴿وَبِمَآ أَنفَقُواْ﴾ الواردة في الآية المذكورة تشير إلى أنّ المقصود بقِوَامة الرجال في الآية ما يتعلّق بحياة الأسرة أو العائلة فقط.

واستند فقهاء غيرهم كآية الله الگلپايگاني إلى الآية وضمّ إليها موضوع الأولوية قائلًا: «وهل يجوز أن لا تكون المرأة ذات سلطنة في شؤونها مع زوجها وتكون لها السلطنة في خارج دارها، وعلى غير زوجها من الرجال؟»[2].

لكن ثمّة جدالًا ونقاشًا حول هذا الدليل، فباستثناء العلامة الطباطبائي لم يتناول أيّ من المفسّرين الآخرين هذه الآية بالتفصيل والإطناب، أو كونها تشمل بصراحة المجال الاجتماعي كذلك؛ بل استندوا في تفسيراتهم إلى روايات تتحدّث حول موضوع الأسرة وعلاقة المرأة بزوجها[3]؛ وأمّا ما يتعلّق بالأولوية التي استند إليها بعض الفقهاء فإنّ في ذلك بعض الإشكالات؛ إذ ربّما كان لموضوع الأسرة ومسألة علاقة المرأة بزوجها أحكامهما الخاصّة بهما والتي استوجبت إيكال الولاية والقِوَامة إلى الرجال من دون النساء؛ وعليه، لا يمكن القول بشكل قاطع إنّ المرأة تفتقد إلى صلاحية الولاية والقِوَامة في المجتمع، فمثل هذه الأولوية هي ظنيّة على الأغلب ولا اعتبار لها[4].

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص343ـ344.

(2) محمد رضا الگلپايگاني، **كتاب القضاء**، ج1، ص44.

(3) انظر على سبيل المثال: الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، ص446؛ عبد الله شبّر، **تفسير القرآن الكريم**، ص113؛ هاشم الحسيني البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، ص367.

(4) حسين علي المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج1، ص351.

وتمثّل الآية القرآنية الشريفة: ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ ﴾[1] دليلًا آخر حيث تخاطب نساء النبيّ (ص) وتأمرهنّ بالمكوث في بيوتهنّ، والمعروف أنّ البقاء في البيت والمكوث فيه يتنافى مع السلطة والإمارة، إلّا أنّ هذا الدليل أيضًا لم يَخلُ من بعض الإشكالات؛ إذ لا يمكن القبول بمثل هذا الدليل إلّا إذا اعتبرنا أنّ النساء جميعهنّ هنّ المُخاطَبات بهذه الآية الشريفة وهذا كلام لا بدّ من التأمّل فيه. وإذا كان المستفاد من الآية المذكورة هو وجوب المكوث في البيت فإنّ ذلك يختصّ بنساء النبيّ، كما هو واضح[2].

واستنادًا إلى آراء بعض المُفسّرين فإنّه لمّا كان صدر الآية الشريفة يبيّن الفرق بين نساء النبيّ (ص) وبقيّة النساء وعدم تساويهنّ في المنزلة والمكانة، فإنّ مراعاة الأحكام الواردة في الآية أوكد عليهنّ كما إنّ التكليف المنسوب إلى نساء النبيّ (ص) هو أعظم وأشدّ[3]. وعليه، يمكننا القول إنّ لزوم المكوث في الدار ثابت بالنسبة إلى نساء النبيّ (ص) بينما يُعتبر هذا الأمر مرجّحًا لبقيّة النساء. ومن الواضح أنّ ترجيح نسبة الشؤون المنزليّة إلى النساء أو ترجيح بقائهنّ في منازلهنّ (كتأكيد على مراعاة العفّة بشكل أكبر) لا يُعدّ دليلًا كافيًا على ممنوعية تصدّيهنّ للمناصب الحكومية على الرغم من أنّ ترجيح الحكم المذكور ثابت بما لا يقبل الشكّ.

---

(1) سورة الأحزاب: الآية 33.

(2) صرّح بعض المفسرين بأنّ هذا الجزء من الآية الشريفة مختصّ بنساء النبيّ (ص) دون غيرهنّ من النساء، وقالوا: «إنّ ابنة أبي بكر ستخرج على عليّ (ع) في كذا وكذا ألفًا من أمتي، فيقاتلها، فيقتل مُقاتليها، ويأسرها فيحسن أسرها، وفيها أنزل الله (عَزّ وَجَلّ): ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ ﴾» (انظر: هاشم الحسيني البحراني، البرهان في تفسير القرآن، ج4، ص442)، وذلك «أنّ النبي (ص) قال لنسائه عام حجة الوداع هذه، ثمّ ظهور الحصر قال: فكان كلهنّ يحججن إلّا زينب بنت جحش، وسودة بنت زمعة، وكانتا تقولان: والله لا تحركنا دابة بعد أن سمعنا ذلك من رسول الله (ص)» (جلال الدين السيوطي، تفسير الدرّ المنثور، ج6، ص599_600).

(3) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، (الترجمة الفارسية)، ج17، ص481_483.

4ـ1ـ2ـ الأدلّة الروائية

وفي ما يأتي أبرز الروايات التي استُنِد إليها في هذه المسألة:

عن رسول الله (ص) أنّه قال: «لَن يُفلِحَ قَوْمٌ وَلّوا أمرَهُمُ امرأةً»[1].

وهنا، لا يمكننا الاستناد إلى هذه الرواية المنقولة بأسانيد لا تتوفر فيها المعايير الخاصة بحسب قواعد الفقه الإمامي.

وأمّا الرواية الأخرى فهي رواية مفصّلة منقولة عن مولانا الإمام الباقر (ع) وذكرها الشيخ الصّدوق بشكل مُرسل، حيث ورد في بعض أجزاء الرواية المذكورة ما يأتي:

«وَلا تَوَلّي القَضاءَ ولا تَوَلّي الإمارَة...»[2]، (ومعنى ذلك أنّه لا يجوز للنساء تولّي مَنصبَي القضاء أو الإمارة).

وعلى الرغم من أنّ هذه الرواية صريحة من حيث الدلالة في هذا الجزء منها إلّا أنّها تشمل موارد متعدّدة أخرى في أجزاء أخرى رُفِعت فيها بعض الأحكام عن النساء بصيغة الكلام نفسها الواردة هنا وتشير إلى عدم منعهنّ من القيام ببعض الأعمال كالمشاركة في صلاة الجماعة، وعليه، فإنّ الرواية المذكورة لا تتضمّن ظهورًا في حُرمة الإمارة أو القضاء بالنسبة إلى المرأة. ومع ذلك لا يخفى أنّ المُستفاد من هذه الرواية هو كراهة حكومة النساء أو إمارتهنّ[3].

ورُوِيَ عن أمير المؤمنين (ع) بهذا الإسناد قوله: «كُلُّ امرِئٍ تُدَبّرُهُ امرأةٌ

---

(1) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، ج8، ص97؛ الحسن بن شعبة الحرّاني، **تحف العقول**، ص35.

(2) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج14، ص162.

(3) هذا مع ملاحظة أن بعض الفقها يحكم بصحة ما يرسله الشيخ الصدوق.

فَهو مَلْعون»[1].

وهذه الرواية ضعيفة السّند، لكن، من حيث دلالتها فهي تشير إلى ثبوت كراهة ولاية النساء على الرغم من أنّه لا يمكن إثبات معنى الحُرمة من اللّعن المذكور فيها، فاللّعن في القرآن الكريم مثلًا يشير إلى العذاب، وفي مواضع أخرى يشير إلى معنى الطّرد من رحمة الله (عَزّ وَجَلّ) والإبعاد عن الخير[2]، وقد يأتي كذلك بمعنى الحُرمة وفقًا لبعض القراءات.

وعلى الرّغم من أنّ مجموع الأدلّـة اللفظية قد يتضمّن بعض الإشكالات في السّند في بعض الحالات إلّا أنّها تستوجب التردّد في الحكم بجواز ولاية المرأة.

ويوجد عدد آخر من الروايات كذلك يمكن الاستدلال بواسطتها على إثبات ممنوعية أو مرجوحية ولاية المرأة وحُكمها، ولاستناد الفقهاء إلى هذه الروايات في ردّ جواز القضاء للمرأة، فسوف نشير في بحث موضوع القضاء إلى هذه المسألة.

4ـ1ـ3ـ أدلّة أخرى

إلى جانب الأدلّة النقلية المذكورة أعلاه فإنّ ثمّة أدلّة أخرى كذلك غير لفظية يمكن الاستعانة بها للاستدلال على عدم جواز ولاية المرأة، ومنها:

أ ـ السيرة العملية للحكّام المعصومين (ع): خلال فترة حكم الرسول الأعظم (ص) وأمير المؤمنين (ع) والخلافة القصيرة للإمام الحسن المُجتبى (ع) لم يتمّ تعيين أيّ امرأة في أيّ منصب حكوميّ إطلاقًا؛ بل ولم يُعهد إلى أيّ امرأة مسؤولية وسطية خلال تلك الفترة على الرغم من وجود

(1) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج14، ص131.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج12، ص292ـ293.

الكثير من النساء اللاتي كُنّ جديرات بالفعل لمثل تلك المناصب[1]. فلو كان تنصيب النساء للمسؤوليات الشاغرة خاليًا من أيّ إشكال وكان ذلك مرجّحًا لتمّ ذلك لهنّ، لكنّ هذا لم يحصل كما ذكرنا، والدليل على ما نقول هو أنّ آل البيت (ع) كانوا يوكلون بعض المسؤوليات إلى بعض النساء كلّما كان ذلك ضروريًّا مثل المحافظة على حياة الإمام المعصوم (ع) ومسؤولية أسرى كربلاء وتسليم ودائع الإمامة إلى السيّدة زينب الكُبرى (ع) أو إرجاع الشيعة في بعض المسائل إلى أمّ الإمام الحسن العسكريّ (ع) التي كانت تُلقّب بالجَدّة (ع)[2]. وهكذا، فإنّ عدم تعيين النساء في المناصب القيادية والإدارية وعدم ارجاع الناس إليهنّ إلّا في الحالات الضرورية أو الاستثنائية يمكنه أن يكون دليلًا على عدم جواز أو صحّة قيادة المرأة للمجتمع على المستوى العامّ.

ب- مبدأ «عدم الولاية»: نستنتج من الأدلّة اللفظية لهذه القاعدة أنّه لا يجوز لأحد -سوى الله (عَزّ وَجَلّ)- الولاية والسلطان على الناس[3]، إلّا أنّه استُثني بعض من هذه القاعدة منهم الرسول الأعظم (ص) ثمّ الأئمّة المعصومون (ع) ويأتي بعدهم الوليّ الفقيه الذي استُثني كذلك من المبدإ المذكور[4]. وأمّا ما هو مُسلَّم به فهو أنّ أدلّة مشروعية ولاية الفقيه تشمل

(1) على الرغم من أنّ بعضًا أشار إلى السّيَر العدمية التي تتناول ترك الفعل إلّا أنّه لا يمكن استنتاج حرمة الفعل المتروك أو مشروعيّته من ذلك. (انظر: حسين بستان، **اسلام وتفاوت هاى جنسيتى**، ص288).

(2) الصدوق، **كمال الدين وتمام النعمة**، ص43؛ محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، ج2، ص40.

(3) «النّاسُ مُسَلّطونَ على أموالِهم» (العلامة المجلسي، **بحار الأنوار**، ج2، ص27)؛ «النّاسُ سَواءٌ كأسنانِ المشط» (المصدر نفسه، ج75، ص251)؛ «إقرارُ العُقلاءِ على أنفسِهم جائز» (الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج23، ص184)؛ «المُسلمون عند شروطِهم» (الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، ج3، ص379). تدلّ كلّ تلك الروايات للوهلة الأولى على أنّه لا ولاية لأحد على الناس، ثمّ، واستنادًا إلى الأدلّة الكلامية ثبتت بموجبها ولاية الله وولاية المعصوم وولاية الفقيه على التوالي.

(4) روح الله الخميني، **كتاب البيع**، ج2، ص46.

الرجال، وثمة إشكال في شمول تلك الأدلّة للنساء كذلك، ومن جملة الأدلّة التي تؤكّد شمول الرجال دون النساء -بصرف النظر عن القرائن الدلالية والأدبية- سيرة المعصومين (ع) حيث طلبوا من الناس الرجوع إلى الرجال الفقهاء في عصر وجود النصّ (أي: حضور المعصوم والغيبة الكبرى)[1]. وعلى هذا الأساس تبقى ولاية النساء خارج إطار قاعدة عدم ولاية أحد على أحد وبذلك تثبت ممنوعيتها وعدم شرعيتها. واستنادًا إلى الأدلّة النقلية تتأكّد لنا مرجوحية ولاية النساء وخروجها عن الاعتبار من القاعدة المذكورة أعلاه.

ج- يرى بعض العلماء والمفسّرين من أمثال العلامة الطباطبائيّ أنّ تأخّر النساء عن الرجال في بعض الأعمال يمكن أن يكون سببه عدم تناسب تلك الأعمال مع جنس النساء خلال فترة مُعيّنة، وبناءً على ذلك فإنّ عدم شيوع حكومة النساء وإمارتهنّ على مرّ التاريخ يعود إلى مسائل تكوينية وطبيعية ثابتة. ووفقًا للتناسب التكوينيّ والتشريعي، فإنّ الأدلة النقلية التي تثبت كراهة أو ممنوعية إمارة النساء منشؤها الخاصيّات الطبيعية للمرأة، وفي مقابل ذلك فإنّنا لا نشهد تأخّر المرأة تاريخيًّا عن الرجل في بعض النشاطات والمجالات كالتعليم والتمريض، وسبب ذلك أيضًا هو تناسب المرأة في مثل هذه الأشغال والأعمال مع خاصيّاتها وصفاتها الطبيعية.

وفي الوقت الحاضر ما زالت النقاشات محتدمة حول صحّة أو عدم صحّة إيكال المناصب والمسؤوليات السياسية الأخرى إلى المرأة مثل الوزارة والعضوية في المجلس إلى جانب الحديث الدائر حول المناصب الحكومية، ومن ذلك ما نشهده من البحوث الفقهية بشأن جواز تعيين المرأة في المناصب السياسية أو عدم جواز ذلك. وبعبارة أدقّ: يوجد قسمان من

---

(1) انظر: الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج27، طبعة آل البيت، ص147-148؛ ج18 (طبعة المكتبة الإسلامية)، ص101.

البحوث حول هذه المسألة: القسم الصغروي والقسم الكُبروي، فالقسم الأوّل من البحث يدور حول معرفتنا فيما إذا كان عنوان «الولاية والإمارة» يصدق على المناصب المذكورة أعلاه أم لا، أمّا القسم الثاني من البحث فيتعلّق بمعرفتنا فيما إذا كانت الولاية والإمارة جائزة للنساء أم لا؛ فإذا لم يعتبر أيّ منّا هذه المناصب مصداقًا للولاية والإمارة أو كان مُعتقدًا بصحّة ولاية المرأة فإنّ ذلك يعني أنّه يُجيز تصدّي المرأة للمناصب المذكورة، وحتى إذا اعتقد أحد ما أنّ هذه المناصب هي مناصب ولائية نوعًا ما إلّا أنّها خارجة عن ممنوعية ولاية المرأة أو إمارتها، فإنّه سيحكم كذلك بجواز هذه المناصب للمرأة على أيّ حال.

4ـ2ـ القضاء

يُعتبر القضاء بُعدًا آخر من أبعاد الولايّة[1]، فاستنادًا إلى الشريعة الإسلامية يمثّل القضاء شأنًا من شؤون الفقيه وعلى القاضي أن يكون مُجتهدًا[2]، ولذلك لا بدّ من اعتبار منصب القضاء منصبًا سياسيًّا. واختلفت آراء الفقهاء حول جواز أو عدم جواز تصدّي المرأة لمنصب القضاء، ويعود الاختلاف في الآراء إلى الأدلّة المتعلّقة بالشروط والخاصيّات الواجب توفّرها في القاضي.

4ـ2ـ1ـ الأقوال

تجدر الإشارة إلى أنّ بعض الفقهاء السابقين (من أمثال الشيخ المفيد[3] وابن زُهرة[4] والشيخ الطوسيّ في كتابه «المبسوط» وابن إدريس الحليّ) لم يُشِر إلى مسألة الذّكورة كشرط من شروط القاضي ومواصفاته.

---

(1) حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج2، ص140.

(2) المصدر نفسه، ص146.

(3) المفيد، المُقنعة في الأصول والفروع، مرواريد، سلسلة الينابيع الفقهية، ج11، ص19.

(4) ابن زهرة، غنية النزوع إلى عِلمَي الأصول والفروع، مرواريد، سلسلة الينابيع الفقهية، ص189.

وبالنظر إلى أنّ المعروف هو الإشارة إلى شرط الذكورة في بعض الموارد التي يلزم فيها ذلك بشكلٍ واضح، فإنّ عدم ذكر هذه المسألة في موضوع القضاء يمكنه أن يكون دليلًا على كون الشرط المذكور لا يُعتدّ به عند هؤلاء العلماء العظام، ومن ناحية أخرى يمكن القول كذلك إنّ شرط ذكورية القاضي كان أمرًا مُسلّمًا لديهم وحاضرًا في أذهانهم ولذلك لم يَروا ضرورة الإشارة إلى هذه المسألة.

وفي كتابه «المبسوط» أشار الشيخ الطوسيّ إلى رأيَيْن في ما يتعلّق بقضاء المرأة مشيرًا إلى ضرورة وجود شرط الذكورة في القاضي.

وفي مقابل ذلك، صرّح عدد من العلماء والفقهاء كالقاضي ابن البراج[1] والمحقّق الحليّ[2] والعلّامة الحليّ[3] وجماعة من المتأخّرين مثل صاحب «الجواهر»[4] والإمام الخُمينيّ[5] وآية الله الخوئيّ[6]، صرّحوا بالشرط المذكور ولم يجيزوا قضاء المرأة بأيّ شكل من الأشكال.

ومن ناحية أخرى، تحدّثت ثلّة من الفقهاء منهم المُقدّس الأردبيليّ عن قضاء المرأة في بعض الموارد وأشاروا إلى أنّ منع المرأة من تصدّي منصب القضاء في جميع الأمور والمسائل ليس له دليل واضح إلّا إذا ثبت الإجماع على ذلك بشكل صريح[7].

4-2-2- الأدلّة

---

(1) القاضي ابن البراج، **المهذب**؛ مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ص131.

(2) المحقّق الحليّ، **شرائع الإسلام**، مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ص301.

(3) العلامة الحلي، **قواعد الأحكام**، مرواريد، **سلسلة الينابيع الفقهية**، ص394.

(4) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام**، ج4، ص12.

(5) روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج2، ص6.

(6) أبو القاسم الخوئيّ، **تكملة منهاج الصالحين**، ج2، ص6.

(7) المقدّس الأردبيليّ، **مجمع الفائدة والبرهان**، ج2، ص15.

4_2_2_1_ الآيات

استند الفقهاء إلى بعض الآيات القرآنية في موضوع قضاء المرأة، ومن ذلك الآية الشريفة 34 من سورة النساء: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ﴾. ويُعتبر المرحوم آية الله الگلپايگاني من الفقهاء الذين اعتمدوا هذه الآية كدليل على منع المرأة من ممارسة القضاء[1].

ويقوم الاستدلال بهذه الآية الشريفة على كون المُراد من القِوَامة فيها هو الولاية والسلطة حيث تشمل حدودها المجال الاجتماعيّ كذلك وأنّها لا تقتصر على الأسرة أو العائلة، وعلى الرغم من هذا فما زالت آراء الفقهاء والعلماء تختلف بهذا الشأن أيضًا[2].

وإلى جانب الآية المذكورة، استند بعض الفقهاء أيضًا إلى الآيتيْن الشريفتيْن الآتيتيْن:

﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُاْ فِي ٱلۡحِلۡيَةِ وَهُوَ فِي ٱلۡخِصَامِ غَيۡرُ مُبِينٖ﴾[3].

﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيۡهِنَّ دَرَجَةٞ﴾[4].

وقد اعترض بعضهم على الآيتيْن المذكورتيْن كذلك حيث وردت أسماؤهم واعتراضاتهم بالتفصيل في بعض الكتب. والحاصل من

(1) محمد رضا الگلپايگاني، **كتاب القضاء**، ج1، ص44.

(2) انظر: حسين علي المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج1، ص351. فسماحته يقول: «وكيف كان، فهل الحكم في الآية يُراد به العموم أو قيمومة خصوص الأزواج على أزواجهم؟ [ففيه] وجهان. ولا يخفى أنّ الاستدلال بالآية في المقام يبتني على الأول، ومورد النزول هو الثاني، ويظهر من بعض الأعاظم تقوية العموم» (انظر أيضًا: جعفر السبحاني، **نظام القضاء والشهادة**، ج1، ص58).

(3) سورة الزّخرف: الآية 18.

(4) سورة البقرة: الآية 228.

الاستدلالات والأجوبة هو أنّ الآيات المذكورة لا تدلّ على ممنوعية قضاء النساء دلالة قاطعة إلّا أنّها تدعم ممنوعية ذلك إلى حدّ الشاهد.

4ـ2ـ2ـ2ـ الروايات

استند الفقهاء إلى عدد من الروايات التي تدعم آراءهم، ومنها الروايات الآتية:

أـ قال رسول الله (ص): «يا عَليّ! لَيسَ على النِّساءِ جُمُعةٌ وَلا جَماعَةٌ...وَلا تَوَلّي القَضاء ولا تُسْتَشار»[1]، وهذه الرواية ضعيفة من حيث السّند بسبب وجود بعض الرواة المجهولين في سلسلة رواتها مثل محمد بن علي شاه وأبي حامد أحمد بن محمّد، وأمّا من حيث الدلالة فلم يثبت فيها ممنوعية قضاء المرأة بشكل قاطع لأنّ تولّي القضاء مذكور في الحديث الشريف ضمن أمور ومسائل أخرى كالاشتراك في صلاة الجُمُعة والجَماعة حيث رفع الحديث المذكور استحباب ذلك أو وجوبه على النساء ولم يُشِر إلى ممنوعية ذلك بالإثبات؛ لكن، وكما قلنا قبل هذا، يُستَفاد من هذا السياق المرجوحية والكراهية معًا.

ب ـ «لا يُفلِحُ قَومٌ وَليَتهُم امرأة»[2]، هذه الرواية لا تُجيز أيّ سلطة أو ولاية للنساء ومن ذلك الولاية على القضاء، لكنّ هذه الرواية أيضًا فيها إشكالات في السّند منها أنّها رواية مُرسلة، لكنّها في الوقت نفسه تتضمّن حديثًا مشهورًا ولذلك تغاضى الفقهاء عن ضعف سَندها بسبب شهرتها الواسعة[3]. ويأتي التعويض عن ضعف السّند استنادًا إلى الفتوى المشهورة (الشهرة الفتوائية) وهو مبدأ اعتمده الفقهاء في العديد من الموارد في الفقه.

---

(1) الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج4، ص336.

(2) ذكر المؤلّف هذه الرواية في تحف العقول، في الصفحة 35 مع اختلاف طفيف.

(3) انظر: محمد حسن النجفيّ، جواهر الكلام، ج40، ص14؛ حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقه وفقه الدولة الإسلامية، ج1، ص354.

ج- قال الإمام الصّادق (ع): «إيّاكُم أن يُحاكِمَ بعضُكُم بَعضًا إلى أهْلِ الجَوْر، وَلكِن اُنْظروا إلى رَجُلٍ مِنكُم يَعلمُ شَيئًا مِن قضايانا فاجعلوهُ بينكم فإنّي قد جعلتُهُ قاضيًا فتحاكموا إليه»[1].

تضمّ هذه الرواية المُعتبرة المعروفة باسم «مُعتبرة أبي خديجة» حديثًا مُعتمدًا وفيها إشارات إلى صفات القاضي ومواصفاته بشكل دقيق. وبما أنّ هذه الرواية تركّز على بيان شروط القاضي وصفاته ثمّ اشتمالها على عبارة (رَجُلٍ مِنكُم) فقد اعتبرها الفقهاء دليلًا قاطعًا على ضرورة وجود صفة الذكورة أو شرط الذكورة ضمن مواصفات القاضي[2]. وفي قواعد علم الأصول فإنّ ممنوعية قضاء النساء تستند إلى قيد (الرّجل) المبنيّ على أساس اعتبار مفهوم اللقب وهو ما لا يوافق عليه الأصوليون، إلّا أنّ بعض الفقهاء يعترف بالمفهوم المذكور في مثل هذه الموارد حيث تشدّد الرواية على تعيين الخصوصية وتحديدها. وتجدر الإشارة إلى أنّ جملة من الفقهاء خالفوا هذه المسألة وأبدوا إشكالاتهم عليها[3].

وثمّة روايات أخرى كذلك موجودة في ثنايا الكُتب الفقهية استُدلّ بها على ممنوعية قضاء النساء مثل الرواية الآتية:

«...وَلَا تُطِيعُوهُنَّ فِي الْمَعْرُوفِ فَيَدْعُونَكُمْ إِلَى الْمُنْكَرِ»[4]؛

«وَ إِيَّاكَ ومُشَاوَرَةَ النِّسَاءِ فَإِنَّ رَأْيَهُنَّ إِلَى أَفْنٍ وعَزْمَهُنَّ إِلَى وَهْنٍ»[5]؛

«ولَا تُمَلِّكِ الْمَرْأَةَ مِنْ أَمْرِهَا مَا جَاوَزَ نَفْسَهَا»[6].

---

(1) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج27، ص13.

(2) انظر: ضياء الدين عراقي، **كتاب القضاء**، ص10 و47.

(3) حسين علي المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، ج1، ص361.

(4) الكليني، **أصول الكافي**، ج5، ص517.

(5) **نهج البلاغة**، الكتاب رقم 31.

(6) المصدر نفسه.

من الواضح أنّ الروايات المذكورة أعلاه تحذّر من طاعة النساء أو مشاورتهنّ أو إيكال العديد من المسؤوليات لهنّ، ولمّا كان القضاء يتطلّب الطاعة والمشاورة وكونه مسؤولية ثقيلة وعبئًا كبيرًا فقد عُفيت النساء من التصدّي لهذا المنصب بدلالة الالتزام.

ومهما يكن من أمر فإنّ بإمكاننا القول إنّ أيًّا من الروايات المذكورة لا تُثبت لوحدها ممنوعية تصدّي المرأة للقضاء وذلك بسبب الإشكالات الواردة عليها من حيث السّند أو الجدال والنقاش حول دلالة كلّ منها؛ لكن على أيّ حال فإنّ الأدلّة المذكورة بمجموعها وبالنظر إلى فتاوى الفقهاء والعلماء الموجودة بين أيدينا حول ممنوعية قضاء المرأة إلى جانب الفتاوى الصّادرة المستندة إلى الأدلّة المذكورة، كلّها تُعتبر شواهد وأدلّة ثابتة على ممنوعية مرجوحية قضاء النساء.

4_2_2_3_ الإجماع

كما مرّ بنا فإنّ منع النساء من تولي القضاء لم تَرد في أيّ من النصوص الفقهية للماضين على الرغم من أنّه يمكن الادّعاء بأنّ الحكم المذكور كان من الوضوح لديهم بحيث لم يجدوا ضرورة للتصريح بالممنوعية ولم يوردوا شرط الذكورة في صفات القاضي ومواصفاته؛ لكن، وبصرف النظر عن هذه النقطة، فعندما لا يكون ثمة إجماع على حكم ما بين العلماء فإنّ ذلك يعني عدم وجود الإجماع المُعتبر لديهم حول مسألة ما، وأمّا الإجماع الذي أشير إليه في كلام بعضٍ فلا اعتبار له على كونه سندًا بمنزلة دليل مستقلّ[1].

وقال بعض العلماء المعاصرين بعد بيان أقوال نظرائهم ونَقد الشهرة

---

(1) انظر على سبيل المثال: الشهيد الثاني، **مسالك الأفهام**، ج3، ص227. عندما تكون مستندات إجماع ما معلومة عندئذ تُعتبر سندًا حقيقيًّا.

أو الإجماع وكذلك نَقد الأدلّة الروائية من حيث السّند والدلالة، قال: إذا وُجد الإجماع القاطع في المسألة (وإن لم يستند إلى الروايات أو الأدلّة الأَخرى) فإنّ تصدّي النساء لمنصب القضاء يُعتبر ممنوعًا، كما إنّه إذا نجم عن تصدّي النساء للقضاء أيّ عواقب اجتماعية أو مفاسد أخلاقية، فإنّ تصدّيهنّ للمنصب المذكور يُعدّ ممنوعًا أيضًا، وفي غير هذه الحالة فإنّ جميع الأدلة التي تشترط الذكورة في القضاء تكون غير مُعتبرة[1].

الأسئلة

1ـ عرّف المشاركة السياسية.

2ـ وضّح نظريّتيْن من النظريّات الخاصة بالمشاركة السياسية للمرأة.

3ـ بيّن جواز المشاركة السياسية للمرأة في إطار العمل السياسيّ من خلال دليليْن.

4ـ هل يجوز للمرأة تولّي الحكومة (الولاية العامّة)؟ بيّن ذلك وحلّله بشكل دقيق عَبر دليليْن.

5ـ ما هو مضمون مُعتبرة أبي خديجة المتعلّقة بقضاء النساء وكيف تدلّ على منع تصدّي المرأة لمنصب القضاء؟

---

(1) عبد الله جوادي آملي، زن در آيينه جلال وجمال، ص303ـ304.

المبحث الثالث
المشاركة الاجتماعية

تمهيد

تشمل المشاركة الاجتماعية بالتعريف العامّ المُقدَّم لها أطيافًا واسعة من النشاطات والفعاليات ويمكن للمرأة من خلال تلك النشاطات أداء دورها الفّعال والمساهمة في تحسين وتقدّم الوضع الاجتماعي على طريق السعادة الإنسانية. وتهتمّ المرأة عَبر النشاطات والفعاليات المذكورة باحتياجاتها واحتياجات المجتمع الحقيقية وطاقاتها وقدراتها النسوية ومسؤولياتها الإنسانية والدينية، وبعد ترتيب الأولويات بدقة لأدوارها المتعدّدة ووضعها إياها نُصب عينيها يمكنها المساهمة والمشاركة في تلك المسؤوليات. ومن المعلوم أنّ النموذج الغربي الخاصّ بمشاركة المرأة في المجال الاجتماعيّ والذي يرتكز على أساس أولويّة الأدوار يختلف تمامًا عن النموذج التنموي الغربي، فضلًا عن كون الشريعة الإسلامية قد وضعت قوانين خاصّة وضوابط مُعيّنة لحضور المرأة في المجتمع، ولا شكّ في أنّ العمل بموجب تلك القوانين والضوابط سيساعد في جعل مشاركة المرأة أكثر نفعًا وفائدة.

إنّ المشاركة الاجتماعية أو المَدنيّة تُمثّل توليفة أخرى تمتلك تعريفًا خاصًّا بها في العلوم الاجتماعية، وقد أشارَ بعضٌ إلى أنّ المقصود

بالمشاركة المدنية هو المساهمة والتعاون مع المؤسسات المدنية غير المرتبطة بالدولة والتي تُعرَف بـ«المنظمات غير الحكومية» أو الحصول على العضوية في مثل هذه المنظمات أو المؤسسات. ومن هذه المنظمات غير الحكومية الاتّحاد النّقابية والمجالس الاجتماعية والمؤسسات الثقافية (الدينية والفنية والعلمية)[1]. وتُعتبر المشاركة في الجمعيّات والمؤسسات الخيرية نوعًا من المشاركة الاجتماعية المُشار إليها.

وبالنظر إلى التعريف الذي قدّمناه عن المشاركة الاجتماعية، يُمثّل مقدار حضور المرأة ومشاركتها في النشاطات والفعاليات المدنية لا سيّما إذا كانت بشكل مُنظّم أو على مستوى العضوية في المؤسسات والمنظمات المدنية على أقلّ حدّ، يُمثل معيارًا مهمًّا لقياس حجم المشاركة الاجتماعية للنساء. ومن هنا، فإنّ عدد المؤسسات غير الحكومية يُعتبر مؤشّرًا للتنمية في المجتمع النسائي، وتسعى كلّ دولة وحكومة إلى زيادة عدد المنظمات والمؤسسات غير الحكومية من خلال مشاركة النساء فيها.

ومن المؤكّد أنّ مشاركة النساء في النشاطات الاجتماعية يمكنها أن تُعيننا في التعرّف إلى حجم المشاركة الاجتماعية للمرأة داخل مجتمع ما، إلّا أنّ ذلك بالتأكيد لا يُعتبر السبيل الوحيد، فبالنظر إلى النقطة التي أشرنا إليها في ما سَبق عند نقدنا للتعريفات الكلاسيكية للعلوم الاجتماعية فإنّه ومع تجاوز إطار التعريفات المذكورة ولو بمقدار ضئيل والإيمان بأنّ أيّ مساعدة مباشرة من قِبَل المرأة والتي من شأنها أن تساهم في ارتقاء الوضع العامّ للمجتمع من حيث العلاقات المدنية والمساهمات الاجتماعية أو أيّ نشاطات أو أعمال واعية تقوم بها المرأة من أجل تعزيز الروابط والفعاليات الاجتماعية في طريق السعادة البشرية، يُعدّ كلّ ذلك جزءًا من المشاركة

(1) محمد عبد اللهي، زنان در عرصه عمومی: عوامل، موانع وراهبردهای مشارکت مدنی زنان ایرانی، ص13.

الاجتماعية ومن شأنه أن يضمّ إليه عددًا أكبر من النساء إلى الأطياف الاجتماعية المشاركة[1].

واستنادًا إلى التعريف المذكور فإنّ النساء اللاتي يمارسن فعاليّاتهنّ ونشاطاتهنّ في المؤسسات والجمعيات المحلية والمساجد والحسينيّات والمراكز الخيرية المهتمّة بإنشاء المدارس والمستشفيات والمساجد ومراكز رعاية المسنّين والمؤسسات الدينية وصناديق القرض الحسن الخاصة بإعانة المساكين والمحتاجين ومراكز التعبئة المحلية والدوائر وغير ذلك، فمثل هؤلاء النساء يمكن تسميتهنّ بالمشاركات الناشطات داخل المجتمع. كما إنّ العديد من النساء اللاتي يشاركن في الأعمال الدينية الخاصة بالأوقاف ويعملن على إيجاد التوازن والثبات في المساهمات الاجتماعية، لا شكّ في أنّ هذه الفئة من النساء أيضًا يمتلكن نصيبًا كبيرًا من المشاركة الاجتماعية. وهكذا نلاحظ أنّ للمشاركة الاجتماعية أبعادًا

---

(1) والجدير بالذكر أنّ للحركة النسوية ملاحظاتها الخاصة بهذا الشأن، فهي ترى أن المشاركة الاجتماعية (أو الاقتصادية) للمرأة لا تقتصر على الحصول على أجور أكبر وأعلى فحسب بل تُمثّل سبيلًا لامتلاك أكبر عدد ممكن من الخيارات والصّلاحيات (كالدخول إلى المؤسسة الزوجية أو عدم الاهتمام بها) وكسب الثقة بالنّفس إلى جانب المشاركة الماديّة في إدارة الأسرة وما شابه ذلك (روزماري تانغ، **درآمدى جامع بر نظريه هاى فمينستى**، ترجمة: منيژه نجم عراقي، ص41). وعلى هذا الأساس فإنّ مشاركة المرأة لا تكون بهدف إشراك النّصف الآخر من البشرية إلى المجال الاجتماعي بل لأسباب نسوية أخرى خاصة، ولهذا السبب ركّز بعض المنظّرين النسويين على مسألة (العمل المنزليّ) وقالوا في ذلك: إنّ مشاركة المرأة اجتماعيًا واقتصاديًا لا تفيدها بشيء إلّا عن طريق إضفاء الصفة الاجتماعية على العمل المنزليّ ورفع المسؤوليات المنزلية عن كاهل النساء (المصدر نفسه، ص93ـ95). إنّ المقصود بالكلام المذكور هو أنّه من الضروري إيكال جميع الفعاليات والنشاطات التي تحدث داخل المنزل إلى المؤسسات الاجتماعية كأشغال خدميّة لتتحوّل بعدها إلى نشاطات تعتمد على الأجور. وبعبارات أدقّ، فإنّ إشراك المرأة في المجالات الاجتماعية لا يؤدّي سوى إلى تحميلها أعباءً ومسؤوليات جسامًا، مع الحفاظ على المسؤوليات والأعمال المنزلية، ثمّ نَقل دور المرأة الذي تقوم به في المنزل كرعاية الأطفال والطّبخ وما شابهها من الأعمال إلى المجتمع باعتبار أهمية مشاركتها الاجتماعية في إطار هذه الرؤية.

مختلفة ومتنوعة منها ما هو ثقافيّ واقتصادي إلى جانب الأبعاد الأخرى المتعلّقة بالمسائل الأخلاقيّة.

هذا، والمشاركة الاجتماعية وفقًا للتعريف الأوّل وهو التعريف الشائع والمقبول في عالمنا المُعاصر، لها معايير قليلة وهي بذلك تتطلّب مشاركة النساء وحضورهنّ شخصيًّا، في حين، واستنادًا إلى التعريف الثاني للمشاركة الاجتماعية، يمكن للمرأة فيه مواكبة المجتمع والتأثير فيه على المدى البعيد دون الحاجة إلى حضورها شخصيًّا في المحافل العلنية داخل المجتمع أو قضاء أوقات طويلة من خلال حضورها في التجمّعات أو المؤسسات المدنية.

وعلى هذا الأساس فإنّ ما يمكن اعتباره معيارًا دينيًّا لمشاركة المرأة اجتماعيًّا هو أن تعمل وتشارك:

أ- وفقًا لاحتياجاتها واحتياجات المجتمع الواقعية؛

ب- وفقًا لطاقاتها وقدراتها؛

ج- وفقًا لمسؤولياتها الإنسانية والدينية؛

د- من خلال الاستفادة من جميع المجالات التي قرّرتها الشريعة المقدّسة من حيث تأثيرها على المجتمع في سبيل بناء مجتمع دينيّ سليم.

وفي بعض الأحيان تقتضي الحالة خروج المرأة من المنزل للقيام بمثل تلك الأعمال التي تتضمّن الأهداف المذكورة أو حضورها داخل مؤسسة ما، وقد يتطلّب الأمر حضور عدد كبير كذلك من النساء، وفي أحيان أخرى لا يكون الحال كذلك؛ أي أنّ الأصل هنا هو تقديم المساعدة لتطوير المجتمع من أجل الوصول إلى الأهداف السامية في إطار الشريعة الإسلامية مع احترام الأولويّات في حياة المرأة.

فمن وجهة النظر الدينية فإنّ كلّ إنسان يتحمّل مسؤوليته الخاصة إزاء السلامة النفسية والسعادة الأخروية له ولأسرته بالدرجة الأولى ثمّ للمجتمع بالدرجة الثانية[1].

وهكذا، فلو اتّفقنا على ما ورد سابقًا في هذا الكتاب من مطالب فإنّنا سنصل إلى قناعة مفادها أنّ المرأة تمتلك منزلة خاصّة واستثنائية داخل الأسرة، ولا شكّ في أنّ مشاركتها الاجتماعية بعد إيفاء هذه الأولوية (داخل الأسرة) تأتي في المقام الثاني من مسؤولياتها الخاصة بالأسرة والأمومة والزوجية. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ ثمّة مسؤوليات اجتماعية قد تفوق أهميّتها بعض المسؤوليات الفردية من الناحية الأخلاقية أو الفقهية، على سبيل المثال، قد يرجّح شخص ما إنجاز عمل يتعلّق بفَرد خارج نطاق الأسرة على حساب رغباته الشخصية وهو ما نسمّيه الإيثار، وفي أحيان أخرى يُقدّم شخص آخر مصلحة المشاركة الاجتماعية التي تهدف إلى تحقيق غاية سامية في النظام الإسلامي على عمل آخر يتعلّق بحياته الشخصية وهو عمل لا يخلو من الدلالة أيضًا. واستنادًا إلى هذا يمكننا إيجاز المعايير المطلوبة لمشاركة المرأة على المستوى الاجتماعيّ بالنقاط الآتية:

أ ـ أن تكون المشاركة أو النشاط المُراد تنفيذه بنّاءً ويصبّ في مصلحة ارتقاء الوضع الاجتماعيّ والعمرانيّ للمجتمع، وتكون نتائجه مُرضية كذلك للنساء.

(1) أمر الله (عَزَّ وَجَلَّ) الإنسان بأن يَقِي نفسه وأهله من عذاب النار في قوله تعالى: ﴿ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ ﴾ في الآية السادسة من سورة التحريم، وأمر نبيّه الكريم (ص) في سورة الشّعراء: الآية 14 بأن يُنذِر عشيرته المُقرّبين قبل إنذار الناس الآخرين قائلًا: ﴿ وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ ﴾. وفي الأدلّة الشرعية الخاصّة بالنفقة أمِر الرّجل قبل كلّ شيء بالإنفاق على نفسه وأهله ثمّ الانفاق على الآخرين من أقاربه وعشيرته (انظر: الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج21، ص540ـ544).

ب- أن يكون الهدف من تلك المشاركة دينيًا ويحظى برضى الله تعالى.

ج- أن لا تكون المشاركة فوق طاقة المرأة وقدراتها بل متناسبة مع ذلك قدر الإمكان.

د- أن لا تؤثّر تلك المشاركة بشكل سلبيّ على أولويّات المرأة ومكانتها في المجتمع.

هـ- أن يكون الهدف من المشاركة الاجتماعية للمرأة تطوير المجال الثقافي والعلمي والفنيّ والأخلاقيّ، أي، ينبغي أن يسهم حضور المرأة في إعلاء الثقافة والعلم والمهارات والقدرات الأخلاقية داخل المجتمع إلى جانب منحها الثقة بالنّفس واكتساب التجارب والإحساس بالرّضى.

ومن الواضح أنّه يتعذّر تحقيق ذلك كلّه إلّا إذا بالغت المرأة في احترام آداب حضورها داخل المجتمع والأحكام الخاصة بذلك مثل احترام معايير الحجاب والالتزام بضوابط العلاقة مع غير المحارم وإخفاء كلّ معالم الزينة والظواهر المُغرية الأخرى التي تمارسها بعض النسوة، وفي مقابل ذلك تجتهد في إدخال خصائصها الإنسانية السامية إلى المجتمع كالعلم والفكر الصحيح والأخلاق الحميدة.

1- أعراض المشاركة الاجتماعية للمرأة

يمكن تحقيق المشاركة الاجتماعية والسياسية للمرأة بشكل دقيق من خلال نموذجيْن، هما: النموذج التنموي والنموذج الدينيّ، وذلك وفقًا لمبدإ الأولوية في الأدوار.

1-1- النموذج التنموي

تُعتبر المشاركة الاجتماعية للمرأة في إطار هذا النموذج بمثابة

بديل للحياة الأُسرية أو أهمّ وسيلة لتطوير شخصية المرأة[1]. ونستطيع التنبّؤ بمختلف الأعراض في النموذج المذكور التي يمكن مشاهدتها في المجتمعات الحديثة بوضوح. ومن تلك الأعراض ما يأتي:

أ- إضفاء صفة الأصالة على دخول المرأة ومشاركتها في المجالات الاجتماعية؛

ب- إعطاء أهمية كبيرة لتشكيل الجمعيات والمنظمات النسائية بهدف مشاركة المرأة في المحافل الاجتماعية من دون الاهتمام بالمعايير القيَمية؛

ج- التركيز على حجم النشاطات الاجتماعية للنساء (وهي النظرة التنموية في النموذج الغربيّ)؛

د- إضعاف الأدوار الأُسرية وتغيير النظام القيميّ الخاصّ بالأسرة والمجتمع؛

هـ- التقليل من أهمية الزواج والأمومة والعلاقات المختلفة في المجالات الخاصّة؛

و- الاهتمام بالظواهر النسوية خلال البحث عن الفُرَص؛

ز- ضعف القوانين والضوابط الخاصة بالعلاقات بين الرجال والنساء من غير المحارم؛

ح- قيام بعض الأطراف أو الجهات الخفيّة باستغلال النساء المفعمات بالنشاط لأغراض ونوايا سياسية واجتماعية.

---

(1) وُضِع هذا التصوّر وفقًا للدراسات الإحصائية والبحوث الميدانية وقد طُبع ذلك في النصوص المتعلّقة بالتنمية في أواخر التسعينيات وأوائل الألفية الثانية داخل البلاد. انظر على سبيل المثال: **خواندنى هاى همايش نقش زن در توسعه پايدار اسفند ماه 1383/2004م**؛ **زن ومشاركت سياسى-اجتماعى**، 2001م؛ محمد عبد اللهي، **زنان در عرصه عمومى**، 2008م؛ نسرين مصفا، **مشاركت سياسى زنان در ايران**، 1996م.

وتجدر الإشـارة هنا إلى أنّ المُدافعين عن مشاركة المرأة سياسيًّا واجتماعيًّا ضمن النموذج التنموي يعزون المشاكل والعوائق السياسية والاجتماعية التي تواجهها المرأة إلى نظام الأبـّوة والنماذج التقليدية المتعلّقة بسلوك المرأة والرجل ومسائل أخرى مشابهة لهذه.

1ـ2ـ النموذج الدينيّ على أساس أولوية الأدوار

تقوم المشاركة الاجتماعية والسياسية للمرأة في هذا النموذج على أساس الضرورات والأولويّات؛ لكن على الرغم من ذلك فإنّ عدم وجود سياسة شاملة وكليّة وغياب القوانين الكافية التي تضمن حماية هذا الحضور كما ينبغي ـ كالقوانين التي تساعد المرأة على منح الأولويّة للأمومة وفي الوقت نفسه لا تتسبّب في زوال مستوى المشاركة الراجحة والمفيدة للمرأة أو غياب البرامج غير المضادّة ـ كلّ ذلك من شأنه أن يُلحق بعض الأضرار بالمشاركة النسوية المذكورة.

والحقيقة هي أنّ النموذج الدينيّ يُعاني الكثير بسبب قلّة النظريات والسياسات والقوانين المطلوبة وفقدان الهياكل الدّاعمة، فالنساء اللاتي يرغبن في اتّباع هذا النموذج يواجهن الكثير من المشاكل من الناحية العملية، أي، أنّهنّ يُجبَرنَ في هذه الحالة إمّا على ترك المجال الاجتماعي والنشاطات المتعلقة بهنّ أو الانصهار في البرامج التنموية التي تعمل على إضعاف دور الأمومة والزوجية لديهنّ. وطالما استمرّ التعريف والنموذج للمشاركة النسوية في تقليد النموذج التنموي تظلّ هذه النسوة يُعانين من الأضرار النفسية الناجمة عن الشكّ في صحّة اختيارهنّ أو خطئه في ما يتعلّق بحياتهنّ الاجتماعية والأسرية، أو تركهنّ لأحد المجاليْن (الحياة الاجتماعية أو الحياة الأسرية) وكذلك النتائج المتوقّعة للمشاركة التوسعية في حياتهنّ العينية.

2ـ الضوابط الخاصّة بحضور المرأة في النشاطات الاجتماعية

يمكن تقسيم الضوابط المتعلقة بحضور المرأة في الفعاليات والنشاطات الاجتماعية إلى قسمين: يشمل القسم الأوّل الضوابط العامة المتعلّقة بالنشاطات والفعاليات الاقتصادية كضرورة كسب المال الحلال والابتعاد عن الأعمال والنشاطات غير المجازة مثل شراء وبيع السّلع المُحرّمة أو النجسة التي لا تدرّ أرباحًا مُحلّلة، وكذلك مُراعاة الضوابط الخاصّة بالمُعاملات كتجنّب أخذ الرشوة أو إعطائها وعدم أخذ المال الحرام. ويتضمّن القسم الثاني الضوابط الخاصة بخروج المرأة من المنزل. وفي ما يأتي نشير إلى بعض الأمثلة على ذلك:

1ـ يرتبط خروج المرأة من المنزل وحضورها في المحافل الاجتماعية وممارسة النشاطات والأعمال الاقتصادية، يرتبط بمُراعاتها لأولويات حياتها الزوجية. فالزواج هو أمر مستحبّ مؤكّد بحدّ ذاته وقد أوصت التعاليم الإسلامية بتزويج الفتاة في الوقت المناسب؛ فإذا اعتبرنا أنّ زواج الفتاة في الوقت المناسب يُمثّل أولويّة لتلك الفتاة فإنّ ذلك يعني أنّه لا يجوز تأخيره بسبب العمل. وبعبارة أدقّ: لا ينبغي تقديم العمل على الزواج لعدم امتلاك الأوّل أولوية على الثاني. وهكذا، فإنّ مُراعاة شؤون الزوجية بعد الزواج يُعدّ أمرًا مهمًّا أيضًا إذ من الواجب تمكين المرأة زوجها منها، فإذا كانت ممارسة المرأة للعمل ستؤدي إلى الإضرار بحقوق الزوج الجنسية فإنّ عملها يُعتبر حرامًا.

ومن ناحية أخرى فإنّ الأمومة ليست أمرًا واجبًا أو مفروضًا على المرأة، لكن، إذا اعتبرنا الأمومة هي إحدى الأولويّات الموجودة في حياة المرأة فإنّه لا يجوز لها ممارسة العمل إلّا في حال عدم تعرّض أمومتها لأبنائها ـباعتبار امتلاكها للأولويةـ لأيّ أخطار أو تهديدات محتملة. واستنادًا إلى ذلك فإنّ بإمكان المرأة أن تمارس أعمالها ونشاطاتها وأن

تلعب دورًا بارزًا وقيّمًا قدر الإمكان ما دامت تُراعي الضوابط المتعلقة بهذه المسألة.

2ـ لا شكّ في أنّ خروج المرأة من منزلها وحضورها في المحافل الاجتماعية لأيّ عمل أو نشاط كان سيتطلّب اختلاطها وتعاملها مع غير المحارم من الرجال، فمن الضوابط الخاصة بالعمل ما يتعلّق بالتعامل والعلاقة مع غير المحارم.

وفي ما يأتي نذكر بعض الأمثلة حول هذه النقطة:

2ـ1ـ الموارد الخاصّة

السَّتْر واللّباس: قال تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾[1]؛ وقال (عزّ وجلّ): ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ﴾[2].

الابتعاد عن التبرّج أو إظهار الزينة: قال تعالى: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ﴾[3].

وقد فُسّر (التبرّج) بمعنى المَيْل والرغبة الشديدة نحو إظهار المحاسن[4]، و«ثوبٌ مُبرّج: صُوِّرَت عليه بُروجٌ، فاعتُبر حُسنه فقيل: تَبَرّجت المرأةُ، أي تَشَبّهت به في إظهار المحاسن، وقيل: ظَهرت من بُرجها، أي قَصْرها، والبَرَجُ سعة العَيْن وحُسنها تشبيهًا بالبُرج في الأمريْن»[5].

---

(1) سورة النور: الآية 31.

(2) سورة الأحزاب: الآية 59.

(3) سورة الأحزاب: الآية 33.

(4) الراغب الأصفهانيّ، مفردات ألفاظ القرآن في غريب القرآن، ص115.

(5) المصدر نفسه.

وقال العلّامة الطباطبائي في تفسيره: «التبرّج [هو] الظهور للنّاسِ كظُهور البُروج لناظريها»[1].

الوَقار في السّير: قال سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ﴾[2].

الوَقار في التحدّث: قال (عَزّ وَجَلّ): ﴿ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴾[3].

تجنّب استعمال العُطور: قال رسول الله (ص): «مَن طَيّبت مِن النّساءِ فَلا تَخرُج وَلا تَشْهد الصّلاةَ في المَسْجِد»[4].

2ـ2ـ الأحكام المشتركة

غَـضّ البَصر: قـال تعالى: ﴿ قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ... ﴿٣٠﴾ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ ﴾[5].

قال الراغب الأصفهانيّ: «الغَضّ: النُّقصان مِن الطَّرْفِ والصّوتِ وَما في الإنـاء»[6]، وعلّق المرحوم مطهّري على (الغَضّ) فقال: غَضُّ البَصر معناه تجنّب النّظر المُتطاول والابتعاد عن التّحديق كأنّما يريد صاحبه بذلك تمييز المنظور والتدقيق في ملامحه[7].

---

(1) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج16، ص309.

(2) سورة النور: الآية 31.

(3) سورة الأحزاب: الآية 32.

(4) حسين النوري، **مستدرك الوسائل**، ج1، ص423.

(5) سورة النور: الآيتان 30 و31.

(6) الراغب الأصفهانيّ، **مفردات ألفاظ القرآن في غريب القرآن**، ص6ـ7ـ608.

(7) مرتضى مطهري، **مسئله حجاب**، ص140.

الابتعاد عن العلاقات غير المشروعة: قال (عزّ وجلّ): ﴿وَيَحْفَظُواْ فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ...﴿٣٠﴾ ... وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ... وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾﴾[1].

تجنّب البذاءة وكثرة الكلام: قال سبحانه: ﴿وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾[2].

قال العلّامة الطباطبائيّ: «وقوله: ﴿وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾، أي، كلامًا مَعمولًا مُستقيمًا يَعرفه الشّرع والعُرف الإسلامي، وهو القول الذي لا يُشير بلَحنه إلى أزْيَد من مَدلوله، مُعَرّى من الإيماء إلى فساد وريبة»[3]. وقال سيّد قُطب: «نهاهنّ من قَبل عن النّبرة الليّنة واللهجة الخاضعة؛ وأمرهنّ في هذه أن يكون حديثهنّ في أمور معروفة غير منكرة؛ فإنّ موضوع الحديث قد يطمع مثل لهجة الحديث فلا ينبغي أن يكون بين المرأة والرجل الغريب لحنٌ ولا إيماء، ولا هذر ولا هزل، ولا دعابة ولا مزاح، كيلا يكون مَدخلًا إلى شيء آخر وراءه من قريب أو من بعيد»[4].

تجنّب التعامل المباشر: قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾[5].

الابتعاد عن اللّمس المُباشر: ثمّة روايات عدّة أكّدت حظر التّصافح بين المرأة والرّجل من غير المحارم إلّا إذا كان ذلك من وراء حجاب أو قطعة قماش أو قُفّازات، كما أوصت الروايات كذلك بعَدم ضغط أيّ منهما على يَد الآخر بقوّة[6].

---

(1) سورة النور: الآيتان 30ـ 31.

(2) سورة الأحزاب: الآية 32.

(3) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج16، ص309.

(4) سيّد قطب، **في ظلال القرآن**، ج5، ص285؛ انظر كذلك: الطبرسي، **مجمع البيان**، ج8، ص356.

(5) سورة الأحزاب: الآية 53.

(6) الكليني، **فروع الكافي**، ج5، ص166.

ترك الخلوة بالأجنبي: ذكرت المصادر التاريخية أنّ رسول الله (ص) قَبِلَ بَيعة النساء له على ألّا يختلينَ بالرجال[1].

الأسئلة

1ـ اكتب تعريفًا جامعًا وشاملًا عن المشاركة الاجتماعية للمرأة ثمّ بيّن ـوفقًا للتعريف المذكورـ أنواع السلوك التي تدخل ضمن إطار المشاركة الاجتماعية.

2ـ اذكر المعايير الخاصة بالمشاركة الاجتماعية المطلوبة للنساء.

3ـ ما هي الأضرار والعوارض التي تهدّد النموذج التوسّعي لمشاركة المرأة اجتماعيًّا؟ (اذكر أربعة منها فقط).

4ـ بيّن ثلاثة موارد للضوابط الخاصة بحضور المرأة في المحافل الاجتماعية مع ذِكر الأدلّة.

---

(1) المصدر نفسه، ص158.

المبحث الرابع
عمل المرأة

تمهيد

على الرغم من أنّ العديد من المصادر التاريخية يؤكّد أنّ المرأة كانت تشارك في النشاطات الاقتصادية في العصور السابقة، إلّا أنّ انخراطها في العمل لم يكن بالشكل الذي نراه في الوقت الحاضر، ولذلك فإنّ المسائل التي تحيط بعمل المرأة في هذا العصر تُعدّ مسائل جديدة ومُستحدثة. ولقد طرأت الكثير من التغييرات والعوامل في العالم خلال القرنيْن الأخيريْن فأدّى ذلك بدوره إلى ازدياد نسبة دخول المرأة إلى ميدان العمل، ومن تلك العوامل ما هو عامٌّ ومنها ما هو مقتصر على النساء فقط. ومع أنّ الفوائد والمنافع التي تجنيها المرأة والأسرة على السّواء كثيرة وجمّة؛ إلّا أنّ تلك الفوائد لم تَخلُ يومًا من العواقب السيّئة كذلك سواء على حياة المرأة نفسها أو على الأسرة والمجتمع بشكل عامّ.

كانت النشاطات والفعاليات الاقتصادية والحصول على الدّخل من قِبَل النساء مسألة معروفة وشائعة بين مختلف الشعوب منذ القِدَم، وكانت تلك النشاطات تبرز أحيانًا بشكل المشاركة بهدف زيادة دَخل الأسرة ومصادرها المالية من دون أن تكون للمرأة أيّ إيرادات مستقلّة، وذلك مثل مساهمة المرأة القروية في الأعمال الزراعية وتربية الدواجن والحياكة

والنسيج وما شابه ذلك. وهكذا، يمكننا القول إنّ المرأة كانت تُمثّل في الماضي عنصرًا اقتصاديًا فعّالًا؛ لكن ومع طلوع شمس العصر الصناعي وإنشاء المعامل وظهور الصناعات الحديثة دخلت الكثير من التغييرات على مفهوم العمل سواء في العلوم الاقتصادية أو في مصداق النشاطات والفعاليات الاقتصادية.

واليوم يُطلَق مُصطلح «العمل» على النشاط الذي يُؤدّى مقابل الأجر أو الراتب الثابت والمنظّم. ويُمثّل العمل في جميع الثقافات الأساس والقاعدة الرئيسية للاقتصاد فالنظام الاقتصادي هو نظام يشمل المؤسسات والوَحدات التي تنتج السّلَع وتوزّعها إلى جانب الخدمات الخاصة بها[1].

وإلى جانب التغييرات التي حدثت في مفهوم العمل حدثت هوّة شاسعة بين المنزل والمصنع مع ظهور المصانع والأشغال الحديثة، ومن خلال تلك التغييرات الحاصلة فإنّ أغلب الأعمال تتحقّق في بيئة خارج المنزل وفي ساعات مُعيّنة كذلك، ولذلك فإنّ الكثير من الأعمال والنشاطات التي كانت تُنجَز ضمن إطار المنزل أصبحت خارج مصداق العمل وتعريفه.

1ـ الخلفية التاريخية لاشتغال المرأة

يُعتبر تحضير الطعام في الوقت الحاضر وصنع الأدوات التي يحتاج

(1) أنطوني غيدنز، جامعه شناسى، ترجمة: حسن تشاووشيان، التصحيح الرابع، ص542. وجدير بالذكر أنّه قد تمّ تبنّي تعريف جديد للمجتمع الاقتصادي الفعّال وذلك في المؤتمر الدولي الثالث عشر لخبراء الإحصاء (1982م) الذي عقد المكتب الدولي للعمل، واستنادًا إلى التعريف الجديد أصبح إنتاج السّلع والخدمات الاقتصادية يشمل جميع المنتجات والمحاصيل الأوليّة سواء أكان ذلك للسوق والتعاملات أو من أجل الاستهلاك الشخصيّ كطبخ الطعام في المنزل (محمد رضا علويون، كار زنان در حقوق ايران وحقوق بين المللى كار، ص21).

إليها المنزل والأعمال المشابهة لهذه، تُعتبر نشاطات ربحية تؤدي خارج المنزل، ولكن في الماضي السحيق كانت المرأة تقوم بكلّ تلك الأعمال داخل المنزل او بالقرب منه. وبعد انقضاء العصور الحجرية المتأخرة[1] وعصر الزراعة كانت المرأة تؤدّي الأعمال المذكورة لأسرتها وعائلتها فقط[2]، لكنّ مثل هذه الأعمال والفعاليات لم تكن معروفة بمعنى العمل كما هي الحال في عصرنا هذا. وبعد تلك الفترة ومع انتشار المُقايضة ثمّ التعامل بواسطة العُملة أو النقود انبرت المرأة لأداء بعض الأعمال مثل النّسج والحياكة والصناعات اليدوية والتجارة. ومع مجيء الإسلام وفي عصر الرسول الأعظم (ص) كانت المرأة تُمارس أعمالًا أخرى إلى جانب الأعمال التقليدية المذكورة، فعلى سبيل المثال كانت زوجة عبد الله بن مسعود وزينب بنت جَحش تشتغلان بالصناعات اليدوية[3]، فكان هدف الأولى من هذا العمل هو تدبير المعاش وتحسين وضعها الاقتصادي لها ولزوجها الضّرير وأولادها بينما كانت الثانية تفعل ذلك من أجل إنفاق ما تحصل عليه على الأمور الخيرية. وكانت سعيدة الأسدية تقوم بأعمال النسيج والحياكة[4]، وزينب الحولاء المعروفة بالعطارة التي كانت تطوف على بيوت الناس في المدينة لتبيعهم العطور[5].

وورد في كُتب التاريخ أنّ النبيّ الكريم (ص) كان قد سمح للنساء بالخروج في أيام الأعياد وعرض منتجاتهنّ للناس وبيعها من أجل كسب

---

(1) أي: من 8000 إلى 3000 سنة قبل الميلاد.

(2) شهلا لاهيجي ومهرانكيز كار، **شناخت هويت زن ايراني در گستره پيش تاريخ وتاريخ**، ص49.

(3) ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج8، ص154؛ علي قهباني، **مجمع الرجال**، ج7، ص174؛ أحمد بن حنبل، **المسند**، ج6، ص292.

(4) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، ج8، ص108.

(5) الكليني، **أصول الكافي**، ج8، ص153.

الـرزق[1]، كما تشير المصادر التاريخية إلى أنّ أمّ عطية الأنصارية كانت تشتغل في مجال الحلاقة والتجميل في عهد الرسول الأعظم (ص)[2].

ولـم يكن الرّعي مُستثنى من هذه القاعدة فقد كانت مجموعة كبيرة من النساء تمارس هذه المهنة جنبًا إلى جنب مع الرجال، وقد أخبرنا القرآن الكريم أنّ ابنَتَي النبيّ شُعيب (ع) كانتا تشتغلان في الرّعي أيضًا[3]، وكذلك الأعمال التجارية والمعاملات الصغيرة والكبيرة فإنّ لها تاريخًا طويلًا ومشهودًا. وتُعتبر السيدة خديجة الكُبرى (رض) أنموذجًا حيًّا ومصداقًا رائعًا للنساء اللاتي دخلن مُعترك التجارة إذ كانت (ع) تمتلك وتُدير قافلة تجارية كبيرة لحسابها من خلال استثمارها لرؤوس أموالها وتعيين الوكلاء والنوّاب عنها في الاتّجار وشراء السّلع[4]. ويُذكَر أنّ الشّفاء بنت عبد الله كذلك كانت تاجرة ماهرة من المهاجرين وكان الرسول الكريم (ص) يزورها في بعض الأحيان[5].

وكانت مهنة التمريض والتربية أيضًا من الأعمال التي يُتقنها الكثير من النساء وتؤدّيها منذ أقدم العصور، وتشير الأحكام الشرعية الكثيرة الموجودة في المصادر الفقهية والمتعلقة بمكاسب النساء إلى حقيقة وجود تلك الأعمال والمِهَن وتجويز ممارستها من قِبَل النساء عمومًا[6].

هذا، وتضمّ المصادر الروائية عددًا كبيرًا من الروايات التي تشير إلى

(1) إنّما رخّص رسول الله (ص) للنساء العواتِق في الخروج في العيدين للتعرض للرزق. (الشيخ الطوسي، **تهذيب الأحكام**، ج3، ص287).

(2) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، ج8، ص231ـ259.

(3) سورة القصص: الآية 23.

(4) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، ج8، ص121.

(5) المصدر نفسه، ص231ـ259.

(6) انظر على سبيل المثال: مرتضى الأنصاري، **المكاسب المحرّمة**؛ المحقّق الكركي، **جامع المقاصد**، ص134.

تحدّث النبيّ الكريم (ص) إلى مجموعة من النساء اللاتي كنّ يعملن في مجال معالجة بعض الأمـراض، حيث يمكننا من خلال تلك الروايات استنباط أنّ الرسول الأعظم (ص) كان قد سمح للنساء وأجاز لهنّ ممارسة تلك المهنة[1].

وأمّـا التغييرات الحاصلة في مجال العمل بشكل عـامّ، سواء على المستوى النظري أو العمليّ، فتشير إلى أنّ الحديث عن موضوع عمل النساء في الوقت الحاضر هو حديث يختلف تمامًا عمّا كان موجودًا في الألفية السابقة، ما يضطرّنا إلى بحث مسألة العمل من خلال التركيز على الظروف والعناصر الحديثة. ففي أوائـل القرن العشرين مثلًا خرجت جموع النساء من بيوتها لممارسة العمل المأجور بشكل جديّ خارج نطاق المنزل[2] تحت ضغط مجموعة من الأسباب.

2ـ أسباب جنوح المرأة إلى العمل

2ـ1ـ الأسباب العامة

حدثت الكثير من التحوّلات والتغييرات في عصر التنوير في مجال العلم والصناعة من جهة وفي الجوّ الاجتماعي والاقتصادي ونمط الحياة والمعيشة لدى الناس من جهة أخرى، وقد أدّى التطوّر غير المسبوق في العلم والصناعات ومكننة أسـواق العمل وازديـاد مستوى الإنتاج، أدّى إلى إدخال عنصر الاختصاص في مجال العمل وجعله أكثر فائدة وربحًا وأسهل في المهارة وما يتعلّق بقدرة المرأة وطاقتها الجسدية[3]. وازدادت أهمية العمل والنشاط المأجور في المجال الاجتماعيّ والاقتصادي

---

(1) انظر: الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج17، ص129ـ130.

(2) إميليا نرسيسيانس، **مردم شناسى جنسيت**، ص56.

(3) انظر: حميرا مشير زادة، **از جنبش تا نظريه اجتماعى: تاريخ دو قرن فمينيسم**، ص23 و30.

فأصبح الأفراد المنهمكون في العمل والحصول على الدّخل مواطنين مفيدين أكثر من غيرهم حيث استطاعت هذه الطبقة الإسهام بشكل أكبر في تحسين الأوضاع الاجتماعية من خلال دفعهم للضرائب، وفي مقابل ذلك أضحى الشخص العاطل عن العمل فردًا لا فائدة تُرتَجى منه. فمن ناحية أدّت الليبرالية ومبدأ أصالة الرفاهية واللذة والاستقلالية إلى إيجاد الكثير من التغييرات في النّمط المعيشي للناس، ومن ناحية أخرى أصبح الأفراد مُستهلكين إلى أقصى حدّ وازدادت حاجتهم إلى دفع جميع الأشخاص البالغين داخل الأسرة الواحدة كذلك إلى ممارسة العمل وتوديع البطالة. إلى جانب ذلك فقد ساهم التضخّم وبعض المسائل الاقتصادية الخاصة المتعلقة برؤوس الأموال في إجبار أفراد الأسرة جميعًا، ولا سيّما النساء، على الدخول في العمل وممارسة الأشغال المختلفة[1].

2_2_ أسباب النّقابية النسوية

ظهرت الحركة النسوية منذ النّصف الأوّل من القرن التاسع عشر عَبر التأكيد على متطلّبات المرأة وتطلّعاتها، وكما أشرنا في الفصل السابع من الجزء الأوّل من كتابنا هذا، فقد تغيّرت حياة المرأة بصورة جديّة من خلال ارتباطها بالتغييرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وأدّت تلك التغييرات من جانبها إلى مَيلها ورغبتها في العمل والاشتغال في المجالات العامّة حيث يشير الإحصاء الخاصّ بذلك إلى أنّ 35 إلى 60 في المئة من النساء اللاتي يبلغن 16 سنة من العُمر يمارسن أشغالًا وأعمالًا مأجورة خارج المنزل في أغلب الدول الأوروبية[2]. وفي ما يأتي نشير بإيجاز إلى تلك التغييرات التي يُعدّ كلّ واحد منها عاملًا في ارتفاع نسبة اشتغال المرأة بشكل يوميّ:

---

(1) إميليا نرسيسيانس، مردم شناسى جنسيت، ص56.

(2) أنطوني غيدنز، جامعه شناسى، ترجمة: منوتشهر صبوري، ص560.

أ- تفضيل العمل المأجور على غيره من الأعمال التي لا أجر لها والتقليل من شأن الأعمال المنزلية للنساء بشكل كبير.

ب- شعور المرء بالاعتزاز والسعادة بسبب ممارسته للعمل وإشعار رَبّات البيوت بأنّهنّ عاجزات وغير جديرات.

ج- انفصال الجوّ العامّ عن مثيله الخاصّ واقتصار سُبُل الحصول على الثروة والوصول إلى الغِنى على المجال الاجتماعي.

د- دخول المرأة إلى أروقة الجامعات وحصولها على العلوم الاختصاصية ممّا أهّلها إلى الانضمام إلى طبقة المتخصّصين في المجتمع.

هـ- حاجة الاقتصاد الرّأسماليّ إلى الأعمال الخدمية في الدوائر والمؤسسات الجديدة وكذلك إدارة المؤسسات الخاصة مثل مراكز رعاية الأطفال والمُسنّين، وهي مؤسسات ومراكز تزايدت أعدادها بسبب كثرة دخول المرأة للعمل في هذا المجال، ولا شكّ في أنّ المرأة أنسب للعمل في هذا المجال من الرّجل.

و- حاجة النظام الرّأسماليّ إلى الأيدي العاملة الرخيصة التي تدرّ الأرباح على أرباب العمل عَبر التأثير في أوضاع السوق من خلال العرض والطلب.

ز- ضعف العلاقات الأسرية وتضاؤل أهميّتها والإحساس بمسؤولية الرّجل في الأسرة وتقلّص الحماية الأسرية، وفي مقابل ذلك تزايد قلق المرأة بشأن ضمان حياتها المستقبلية.

ح- تعاظم أوقات الفراغ لدى المرأة بسبب التطوّر التكنولوجي وتطبيق سياسة تقليل عدد السكّان وموضوع تنظيم الأسرة وقضاء مُعظم الأبناء أوقاتًا أطول خارج الأسرة.

ط- الفَقر: وفقًا للتقرير الذي أعدّته لجنة تكافؤ الفُرَص التابعة لمنظمة الأمم المتحدة عام 1987م فإنّه لولا الدّخل الذي تأتي به المرأة لبلغ تعداد الأُسَر التي تعيش في أوضاع فقيرة ثلاثة أضعاف ما هو عليه في الوقت الحاضر[1].

ي- الحاجة الوهمية إلى الدّخل الإضافي بسبب ظهور الحاجات غير الواقعية، كما إنّ تأثّر الطبقات الأدنى بنمط المعيشة لدى الطبقات الأعلى كان عاملًا في رفع نفقات الأسرة بشكل مستمرّ ومتزايد. ومن المعلوم أنّ الطبقة المتوسطة داخل المدينة تلعب الدور الأبرز في هذا المجال حيث تطبّق معايير الطبقة المرفّهة على نفقاتها ومصاريفها، ولا شكّ في أنّ هذه المسألة بالذات أدّت إلى ارتفاع نسبة عمل المرأة من أجل الحصول على الدّخل الإضافيّ[2].

ومن الطبيعيّ أن يكون تأثير هذه المسألة على طبيعة العمل والاشتغال أشدّ وأقوى من تأثير الفقر؛ إذ على الرغم من أنّ الحاجة المالية والفقر يبدوان كعاملَيْن مصيريّيْن لطبيعة العمل إلّا أنّ عدد النساء اللاتي يعشن حالة الفقر واللائي ينجذبن نحو أسواق العمل يقلّ بكثير عن عددهنّ في الطبقتَيْن المتوسطة والمرفّهة[3]. وعلى الرغم من اعترافنا بتأثّر هذا الواقع بمستوى التعليم الهابط والمهارات الحرفية للنساء الفقيرات إلّا أنّ ارتفاع المستوى

---

(1) باملا أبوت، كلر والاس، **جامعه شناسى خانواده**، ترجمة: منيژة نجم عراقي، ص126.

(2) فرامرز رفيع بور، **توسعه وتضاد كوششى در جهت تحليل انقلاب اسلامى ومسائل اجتماعى ايران**، ص208-212.

(3) شهلا باقري، **اشتغال زنان در ايران**، ص102. ولمزيد من المعلومات حول العوامل المذكورة في أعلاه، انظر: أنطوني غيدنز، **جامعه شناسى**، ترجمة: حسن تشاووشيان، ص562؛ حميرا مشير زادة، **از جنبش تا نظريه اجتماعى: تاريخ دو قرن فمينيسم**، ص30-40؛ محمد رضا زيبايي نجاد، **اشتغال زنان: عوامل پيامدها ورويكرد ها؛ اشتغال زنان**، إشراف: ليلا سادات زعفرانجي، ص21-42.

التعليميّ وكفاءة المرأة الحرفية في الطبقات الاجتماعية العُليا ثمّ حاجة المجتمع الرّأسمالي إلى العمل المتخصّص، إلّا أنّه لا يمكن لأيّ من تلك العوامل أن تتجاهل الحقيقة المتمثّلة في كون أغلب النساء العاملات ينتمينَ إلى الطبقات المرفّهة بصرف النظر عن أسباب ذلك.

3ـ آثار اشتغال المرأة ونتائجه

لا ريب في أنّ انخراط المرأة في العمل له مردوداته ونتائجه الإيجابية، فارتفاع مستوى الوعي والاختصاص في مجال العمل والثّقة بالنّفس الناجمة عن حضور المرأة بين أفراد المجتمع والاستقلالية المالية لها والنظرة الاجتماعية التي تحملها، وكذلك تعزيز مكانتها الاجتماعية إلى جانب النشاط والسعادة التي تشعر بهما المرأة العاملة (في حال عدم وجود أيّ ضغوط بسبب الأدوار المختلفة التي تلعبها أو وجود نسبة ضئيلة من تلك الضغوط)، كلّ ذلك يُعدّ من الآثار الإيجابية لاشتغال المرأة وممارستها للعمل[1].

وعلى الرغم من النتائج المذكورة أعلاه فإنّ باستطاعة النساء المؤمنات والخيّرات أن يؤدّين أعمالًا خيّرة وصالحة جمّة، ونعني بذلك الأعمال التي لا يمكن القيام بها إلّا بوجود المال، وذلك من خلال استثمارهنّ لأموالهنّ الشخصية، ومن تلك الأعمال الإنفاق والعبادات كإعطاء الخُمس والزكاة وزيارة العتبات المقدّسة والقيام بالفعاليات والنشاطات ذات المنفعة العامة كأعمال الوقف وما إلى ذلك، ولا ريب في أنّ أداء مثل هذه الأعمال له آثاره المعنوية السامية فضلًا عن أنّ من شأن ذلك أن يبعث السرور والنشاط المعنويّ في المرأة.

لكن من الناحية الأخرى فإنّنا لا نستطيع التغاضي عن بعض النتائج

(1) آمنة بختياري، «تاثير اشتغال زنان بر خانواده»، مقالة منشورة في: اشتغال زنان، إشراف: ليلا سادات زعفرانجي، ص194.

السّلبية كذلك التي قد تنجم عن عمل المرأة. ويمكن تقسيم النتائج والآثار المذكورة إلى ثلاثة محاور، هي:

أ- النتائج والآثار التي يخلّفها عمل بعض النساء على بعضهن الآخر؛

ب- النتائج التي يخلّفها عمل النساء على الأسرة؛

ج- النتائج التي يخلّفها عمل النساء على المجتمع.

3-1- النتائج التي يخلّفها اشتغال بعض النساء على بعضهن الآخر

وطأة الدّور وثِقَله: إنّ من أهمّ الآثار المُضرّة التي يخلّفها العمل على المرأة بأشكاله الحالية هو العبء الثقيل الذي يولّده عليها، فالبيت ومكان العمل يفرضان على الفرد التزاميْن اثنيْن لا بدّ من القيام بهما في آن واحد؛ أمّا الأداء الكامل والصحيح للدّور في المنزل فيتطلّب الاهتمام والوقت الكافييْن، فأمّا القيام بالدور الاجتماعيّ المُبَرمَج المُقيّد بالوقت وغير القابل للمرونة فبحاجة كذلك إلى ذلك المقدار من الاهتمام والالتزام. ومن الواضح أن كلا الالتزاميْن وانشغال الفرد وقلقه بمقدار متساوٍ سيزيدان من حجم المسؤولية الواقعة على عاتقه وثِقَل العبء الذي يحملُه؛ فإذا غابت حماية أفراد الأسرة ودعمهم للمرأة العاملة فإنّ من شأن ذلك أن يولّد ضغوطًا نفسية كبيرة عليها، وبالتالي ستؤدّي تلك الضغوط إلى إيجاد حالة من التوتّر داخل المنزل.

وثمّة نظريات عدّة تحاول توضيح الضغط الذي يولّده الدور لكنّها جميعًا تستند إلى أساس واحد وهو: إنّ كلّ فرد يمتلك طاقة محدودة لأداء بعض الأدوار[1].

---

(1) للمزيد عن تلك النظريات، انظر: أمير رستكار خالد، **خانواده، كار، جنسيت**، ص37-62.

التّعارض بين الأدوار: لا شكّ في أنّ بعض الأشغال وخاصّة تلك المتعلقة بالإدارة، تتطلّب بطبيعتها تفكيرًا استثنائيًّا، ومن أنواع هذا التفكير التبصّر وعدم التركيز على الجزئيات والقدرة على إيكال الأقسام المختلفة من العمل أو المشروع إلى عدد من الأفراد، وهذا النوع من التفكير كما نرى يختلف في جوهره عن التفكير الخاصّ داخل المنزل حيث يتمّ التركيز فيه على الجزئيات وفي بعض الحالات يستلزم الأمر اتّخاذ القرار الخاصّ بالعديد من المسائل بسرعة.

وقلّما نرى قيام المرأة الأمّ أو الزوجة بإيكال أعمالها إلى أشخاص آخرين بل تحاول هي شخصيًّا القيام بها وبالسرعة المطلوبة، وممّا لا شكّ فيه أنّ الجمع بين ذينك النوعيْن من التفكير يُعتبر أمرًا غاية في الصعوبة. فالمرأة الأمّ مثلًا ينبغي أن تكون قادرة على التركيز على الجزئيات السلوكية، وإذا كانت المرأة عاملة فإنّنا نراها تحاول التعوّد على أن تكون نظرتها شاملة وبعيدة المدى[1].

وفي أحيان أخرى يكون مصدر التعارض بين الأدوار هو قلّة الوقت الكافي لإتمام وإنجاز كلا الدوريْن معًا؛ فعلى سبيل المثال، قد يكون الوقت المثالي للاهتمام بالطفل والوقت المثالي للقيام بعمل ما هو صباح كلّ يوم، وهنا ربّما كان اشتغال المرأة بدوام غير كامل (خارج المنزل) أو عملها داخل المنزل، سببًا لإلغاء التعارض في الأدوار الذي قد ينجم أحيانًا نتيجة لذلك.

التغيّر في المعايير الأخلاقية: تشعر الكثير من النساء العاملات بحالة من الإحساس بالذنب تجاه أطفالهنّ، كما إنّ هبوط مقدرتها الاعتيادية (السابقة) في تحمّل الأطفال ـعند ازدياد الضغوط النفسية عليها الناجمة

---

(1) انظر: لويس ألفريد كوزر وبرنارد روزنبرغ، **نظريه هاى بنيادى جامعه شناختى**، ترجمة: فرهنگ ارشاد، ص555ـ556.

عن أدائها أدوارها الاجتماعية والمنزلية- سيُشعرها بالإحساس بالذنب أكثر عند قيامها بأداء دورها في إطار الزوجية[1]. وقد تغيّر هذا الإحساس في المجتمعات الغربية بفضل المساعي التي بذلتها المنظمات النسوية، وسبب ذلك أيضًا هو التغيير الحاصل في المعايير الأخلاقية الخاصة بشعار «المرأة المثالية» حيث لا يتوجّب بالضرورة أن تكون المرأة في هذا الشعار فردًا يتغاضى عن حقوقه في مجال العمل والمجتمع لأجل أطفاله أو يقبل بالمحدوديات والقيود من أجل أداء دورها في الحياة الزوجيّة؛ بل يدعو الشعار المذكور المرأة إلى أن تكون موفّقة وناجحة بإنجازاتها الاجتماعية الكبيرة وإن لم تكن متزوّجة أصلًا أو متزوجة لكن دون بذل المزيد من التزاماتها ومسؤولياتها لصالح زوجها وأطفالها على حساب دورها الاجتماعي. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ المرأة الصالحة بحسب الثقافة القرآنية هي المرأة التي تكون مُلتزمة بتعهّداتها ومسؤولياتها الأسرية[2]؛ إذ باستطاعة هذه المرأة أن تمارس كذلك نشاطاتها الاقتصادية والاجتماعية متى شاءت لكنّها تظلّ تعتبر دورها داخل الأسرة (الأمومة والزوجية) له الأولوية على كلّ ذلك.

الشعور بالخيبة وعدم الثقة بالنّفس: يتولّد هذا الإحساس لدى فئتيْن من النساء والفتيات بسبب التقليل من شأن أدوارهنّ داخل الأسرة وازدياد أهمية النشاط الاجتماعي، فأمّا الفئة الأولى فتشمل ربّات البيوت من النساء اللاتي يُمثّلن أفرادًا عاطلين لا فائدة تُرتَجى منهم بسبب مكانة العمل في الثقافة العامة وغالبًا ما نلاحظ الآخرين يسخرون منهنّ ويذكّروهنّ بأنّهنّ عديمات الفائدة. والفئة الثانية من النساء هنّ الفتيات اللائي يُكملن

---

(1) فريبا علاسوند، نقش هاى جنسيتى: هويت ونقش هاى جنسيتى، إشراف: محمد رضا زيبائي نجاد، ص292_293، 299_300.

(2) سورة النساء: الآية 34.

دراستهنّ وينتظرن دورهنّ في الحصول على العمل دون جدوى، وكل ذلك بسبب مكانة العمل في نظر المجتمع.

ضعف الدّعم الاقتصادي: تُعاني مجموعة من النساء العاملات اللاتي يحصلن على دخول لا بأس بها من تضاؤل دعم أزواجهنّ وحمايتهم المالية لهنّ شيئًا فشيئًا فضلًا عن تناقص نسبة الدّعم العاطفي إزاءهنّ في الكثير من الأحيان[1]. وعلى الرغم من أنّ هذا التصرّف يُعدّ مخالفًا للتعاليم الدينية إلّا أنّ هذه الظاهرة غالبًا ما تحدث في الأسر التي يوجد فيها شخصان يعملان في آن واحد. وجدير بالذّكر أنّه إذا استطاعت المرأة العاملة الحفاظ على ارتباطها المالي بزوجها وتمكّنت من إشعاره بالاكتفاء وأنّ الدّخل الذي تحصل عليه يُمثّل أمرًا مهمًّا بالنسبة إليه فإنّ تلك الظاهرة نادرًا ما تحدث في مثل هذه الأسرة، وفي الوقت نفسه لا ينبغي للزوج أن يعتمد على الدّخل المالي لزوجته وإن أنفقت هذه الأخيرة في بعض الأحيان جزءًا من دَخلها على الحاجات المنزلية والمسائل الضرورية في البيت.

3ـ2ـ النتائج التي يخلّفها اشتغال النساء على الأسرة

تُعتبر الأسرة منظومة موحّدة يؤدّي كلّ عضو فيها التكاليف والأدوار الموكلة إليه، ويكمّل كلّ دور من تلك الأدوار والتكاليف بعضها بعضًا، وعليه، فإنّ إهمال أيّ عضو لدوره أو التّقاعس عن أدائه من شأنه أن يولّد ضغوطًا مختلفة ومتعدّدة على بقيّة الأعضاء داخل الأسرة[2].

ويتمّ تقسيم العمل في كلّ مجموعة وفقًا لقدرات أعضاء تلك المجموعة وخاصيّاتهم الطبيعية والمكتسبة، لكنّ النتيجة المُرضية هي

---

(1) توني غرنت، **زن بودن**، ترجمة: فروزان كنجي زاده، ص76، 90، 167، و268.

(2) سلفادور مينوتشين، **خانواده وخانواده درمانى**، ترجمة: محسن دهقاني وزهرة دهقاني، ص81.

أن يتمّ التقسيم بناءً على الجنس (المرأة أو الرجل)، ولهذا السبب نرى أنّ اهتمام النساء بالأدوار داخل الأسرة واهتمام الرجال بأدوارهم الاجتماعية والاقتصادية يؤدّي إلى استمرار ثبات الأسرة وإحكام أسسها.

وعندما يتحوّل عمل المرأة إلى دَور رجاليّ، أي أن تقع مسؤولية الإنفاق على عاتق المرأة بدلًا من الرجل، فممّا لا شكّ فيه أنّ المرأة ستعجز عن القيام بدورها كأمّ وزوجة معًا على النّحو المطلوب، ومن ناحية أخرى فإنّ الرجال (الآباء أو الأزواج) العاطلين سيتعرّضون لحالة من الاكتئاب أسرع من النساء (الأمّهات أو الزوجات) اللاتي يَمْرُرْنَ بالوضع نفسه[1].

ومن النتائج التي قد تحصل للأسرة جرّاء عمل النساء فيها، ما يأتي:

أـ **تغيير نظام الأسرة**: عندما تكون الأسرة موفّقة وناجحة حيث يبقى الاهتمام الرئيس للمرأة مركّزًا على الأعمال المنزلية (الخاصة بالزوجية والأمومة والأعمال المنزلية على التوالي) ويكون اهتمام الرّجل منصبًّا على ضمان الموارد الاقتصادية لأسرته والقيام بواجباته كأب وزوج في الوقت نفسه، ويتعاون الوالدان ويعملان معًا، فإنّ إيجاد أيّ تغيير في القوانين والضوابط الخاصة بهذا النظام يُعدّ أمرًا خاطئًا، وفي بعض الأحيان تتّصف بعض التوقّعات لأيٍّ من الوالديْن بالصّفة القانونية وفقًا للدين الإسلامي كالمسؤولية المتعلقة بالعلاقات الزوجية ومسؤولية الإنفاق على الأسرة وإدارتها والتي تقع على عاتق الرجل، وفي أحيان أخرى تتّصف تلك التوقّعات بصفة أخلاقية مثل الاعتناء بالأطفال (بالنسبة إلى المرأة) وتأمين الاحتياجات الاقتصادية والمالية للزوجة والأطفال والتي تقع على عاتق الرجل كذلك. وتشير المشاهدات الواقعية إلى أنّ عمل المرأة يؤدّي إلى إحداث التغييرات في هذه المنظومة إلى حدّ ما، فبعض الرجال يتوقّعون أن تنفق المرأة العاملة

---

(1) يعقوب موسوي، تعارض اشتغال زنان در خانه واجتماع، ص160.

على الأسرة فيما تتوقّع الزوجة زيادة صلاحياتها في إدارة الأسرة وهو ما قد يؤدّي إلى خلق التضادّ مع صلاحيات الرجال في تلك الإدارة.

وتتوقّع بعض النساء أن يتمّ تقسيم مسؤوليات الأسرة (أي الأعمال المنزلية ورعاية الأطفال) عليهنّ وعلى رجالهنّ بالتساوي، وفي مقابل هذا لا يحب الرجال تردد الزوجة العاملة في الإنفاق على الأسرة. وثمّة مجموعة من النساء يرونَ أنّهنّ لسن مسؤولات عن المتطلبات الزوجية لأزواجهنّ لأنّهنّ يعملن بجدّ وإرهاق[1]. ومن وجهة نظر علماء الاجتماع الغربيين كذلك فإنّ من بين النتائج الحاصلة بسبب تزايد أعداد النساء في أسواق العمل، إعادة النّظر في شكل بعض النماذج التقليدية للأسرة وإحداث التغيّر فيها. ويرى (أنطوني غيدنز) أنّ أحد تلك النماذج هي الأسرة القائمة على أساس قاعدة (الرّجل هو المسؤول عن الإنفاق على الأسرة)، إلّا أنّه يعتقد أنّ هذه المقولة أصبحت استثناءً بعد أن كانت قاعدة؛ فاستقلالية المرأة من الناحية الاقتصادية -في هذه الرؤية- معناها حصولها على موقع أفضل (داخل الأسرة) لتحريرها من الأدوار الجندرية في المنزل[2].

ب- **إضعاف العلاقات الصحيحة والفعّالة بين الزوجيْن**: إذا وقع كلّ ما افترضناه في الحالة الأوّلى، أو إذا تحوّل وضع العمل للمرأة إلى عامل للإنهاك والاستنزاف، فإنّ ذلك سيؤدّي بالتأكيد إلى تعرّض العلاقات بين الزوج وزوجته إلى مَزيد من الخطر والتهديد، فقد يتسبّب ذلك في إيجاد

---

(1) تشير التقارير والبحوث إلى حدوث تغييرات كبيرة داخل الأُسر في مُعظم أنحاء العالم إثر قيام المرأة في تلك الأسر بالاشتغال وممارسة العمل (انظر: باتريك نولان وغرهارد لنسكي، **جامعه هاى انساني**، ترجمة: ناصر موفقيان، ص456؛ محمد رضا زيباني نجاد، **اشتغال زنان: عوامل پيامدها ورويكرد ها، اشتغال زنان**، إشراف ليلا سادات زعفرانجي، ص46-49).

(2) أنطوني غيدنز، **جامعه شناسى**، ترجمة: حسن تشاووشيان، ص572.

مستوى هابط ومبتَذل من الحديث بينهما كمًّا ونوعًا، ومع ظهور حالة من التوتّر لعدم إيفاء أيّ منهما بمسؤولياته الأسرية، ستكون النتيجة بروز أخلاق وتصرّفات تنافسية بينهما على أقلّ تقدير. ولا شكّ في أنّ جميع تلك العوامل ستؤثّر سلبًا على العلاقات الزوجية بين الرجل والمرأة، فبالنظر إلى كون تلك العلاقات هي علاقات خاصّة فإنّ تأثيراتها تكون كبيرة كذلك على حياتهما المشتركة.

إنّ الإحساس بالاكتفاء والرّضى النّاجمين عن وجود العلاقات الصحيحة والفعّالة من شأنه أن يؤثّر أيضًا على جميع نواحي الحياة بين الزوجيْن، وفي مقابل ذلك، فإنّ الشعور بعدم الرّضى والسّخط قد يضع بصماته وتأثيراته السلبية على كلّ المسائل الزوجية الخاصة بالرجل والمرأة. وتُعتبر العلاقة الزوجية القانونية أفضل خيار لإرضاء الحاجة الجنسية، فإذا أحسّ الرجل بأنّ زوجته تهتمّ بجميع شؤونه ومتطلّباته ما عدا حاجته الجنسية التي تُمثّل أحد أهمّ المقاصد الشرعية للزواج والعفاف، فإنّه سرعان ما سيشكّ في كونه يعيش مع الزوجة المطلوبة والصالحة. وفي المقابل فإنّ تصرّفات الزوج الشاذّة وحالات الغضب المستمرّة وتوقّعاته الزائدة عن الحدّ المطلوب والتي تفوق مقدرة زوجته إلى جانب إهانته وشتمه لها أثناء توتّره وغضبه، كلّ ذلك له تأثيره السلبيّ الكبير على قدرات المرأة العاطفية ورغبتها الجنسية، وبالتالي فإنّ من شأن ذلك أن يعمل على هدم أركان العلاقة السليمة بينهما وتخريبها.

ج- **التأثير في إنجاب الأطفال:** يُعدّ عمل المرأة من العوامل التي يمكن أن تؤثّر في السيطرة على المواليد وفي رغبة الوالديْن كذلك في الإنجاب، فمنذ أن بدأت المرأة تعمل خارج المنزل تقلّصت أعداد المواليد بشكل ملحوظ. ومن ناحية أخرى فقد أدّت التكنولوجيا الخاصة بالسيطرة على عملية الحَمل وتنظيمه وجعله أمرًا ممكنًا، أدّت إلى فسح المجال

للمرأة ووضع كلّ الخيارات الممكنة أمامها[1]، ومن تلك الخيارات إمكانية العمل خارج المنزل وبالتالي تركيز اهتماماتها بالعمل وحصولها على الاستقلالية المالية والمكانة الاجتماعية التي تنشدها، والتأثير بشكل جادّ في رغبتها في إنجاب أطفال أكثر.

د- **التأثير في علاقة الأمّ بالأبناء:** تُمثّل بعض العوامل في حياة المرأة العاملة تهديدًا حقيقيًّا للعلاقة بينها وبين أبنائها، فمكوث الأمّ العاملة خارج المنزل لساعات طويلة يعني حرمان الأبناء من رعايتها لهم حيث يبقون لوحدهم داخل المنزل أو في رياض الأطفال أو في المدارس الأمر الذي يمكن أن يؤثّر سلبًا على الطفل. ومن ناحية أخرى، فإنّ عدم وجود الوقت الكافي لإظهار الحبّ للأطفال والعناية بهم إلى جانب الضغوط التي تتعرّض لها الأمّ (العاملة) بسبب تعدّد أدوارها وعدم مساهمة أفراد الأسرة وتعاونهم معها وارتفاع سقف توقّعات كلّ واحد منهم، كلّ هذا قد يتسبّب في قيام الأمّ بنَقل تلك الضغوط إلى أبنائها الواحد تلو الآخر.

والمعروف أنّ الأبناء بحاجة إلى الوالديْن بصورة عامّة وإلى الأمّ بشكل خاصّ خلال مراحل النموّ المختلفة، ففي السنوات الأولى من أعمارهم يشعر الأطفال بحاجتهم إلى حضور أمّهم شخصيًّا معهم إذ من شأن ذلك أن يمنحهم الإحساس بالأمان والثقة؛ لكنّ الحقيقة هي أنّ جميع الأشخاص بحاجة إلى أن يكونوا محبوبين بشكل متميّز أثناء فترة طفولتهم وشبابهم ولا شكّ في أنّ هذه المسألة تسهم في مساعدتهم من الناحية العاطفية[2]. وقد أثبتت البحوث أنّ وجود المرأة العاملة خارج المنزل ولأوقات متطاولة من شأنه أن يؤثّر سلبًا على تقدّم الأطفال من الناحية

---

(1) نولان باتريك وغرهارد لنسكي، جامعه هاى انسانى، ترجمة: ناصر موفقيان، ص456.

(2) ميشيل روتر، جدا شدن كودك از والدين واثرات آن بر كودك، ترجمة: هادي سليمي اشكوري، ص35.

التعليمية وعلى تطوير قدراتهم الذهنية[1].

واستنادًا إلى تقارير وبحوث أخرى فإنّ أبناء الأمّهات العاملات يتمتّعون بحالة من الاعتماد والثقة بالنّفس أكبر من غيرهم من أبناء الأمّهات الأخريات[2]. وبعبارة أخرى: يبدو أنّ عمل الأمّهات له فوائده كذلك على الأطفال على الرغم من نتائجه السيئة، وعليه، ومن أجل تحليل هذه المسألة لا بدّ من المقارنة بين المنافع والأضرار الموجودة فيها، ولا بدّ كذلك من وضع البرامج المتعلقة بكلا المجالَيْن في حياة المرأة، الخاصّ والعامّ.

3ـ3ـ النتائج التي يخلّفها اشتغال النساء في المجتمع

اتّجاه الذهنية الاجتماعية نحو المساواة: إذا كان دخول المرأة إلى أسواق العمل مبنيًّا على وضع البرامج الخاصة بذلك وأخذ الضروريات بالاعتبار إلى جانب ملاحظة التناسب بين قدرات المرأة وبعض الأشغال وموضوع المُعيل أو المدير داخل الأسرة (من حيث اشتغاله أو كونه عاطلًا)، إذا كان كذلك فإنّ من شأن هذا أن يجتذب المرأة إلى بعض الأعمال التي ينتفع منها المجتمع بأبعاد كثيرة، فيما تؤدّي السياسة الدينية القائمة على منع الاختلاط العشوائيّ وغير المنظّم بين الرجال والنساء إلى اجتذاب الحدّ الأكبر من النساء إلى ممارسة أعمال مُعيّنة مثل التدريس، بدءًا من مستوى الابتدائية وانتهاءً بالتعليم الجامعي، وكذلك التطبيب والتمريض والأعمال المشابهة، فضلًا عن وضع البرامج الدقيقة الخاصة بحضور المرأة في الأعمال الأخرى، وهكذا، فإنّ ذلك سيؤدّي إلى إيجاد التعادل الكافي بين عمل الرجال والنساء وسينتفع المجتمع من قدرات المرأة ومهارتها والقوى النسوية العاملة فيه.

---

(1) آمنة بختياري، تأثير اشتغال زنان بر خانواده: اشتغال زنان، إشراف: ليلا سادات زعفرانجي، ص188؛ أنطوني غيدنز، جامعه شناسى خانواده، ترجمة: حسن تشاووشيان، ص577.

(2) أتش أولسون ورفاقه، خانواده درمانى، ترجمة: شكوه نوابي نجاد، ص39.

فإذا لم تتمّ إدارة هذه الأمور وفقًا للنظرية الدينية الصحيحة والتحليلات الاقتصادية والاجتماعية الدقيقة، فإنّ عمل النساء سيولّد عواقب ضارّة ونتائج مخرّبة. ومن ناحية أخرى فإنّ دخول المرأة إلى أسواق العمل بشكل موسّع سيؤدّي إلى تحويل النتائج الأسرية لذلك إلى تيّار ثقافيّ واجتماعيّ ما يعني جعل مخالفة إدارة الرجال للأسرة والنظام الحقوقيّ القائم على أساس تقسيم العمل بمثابة طلب عموميّ. ولا ريب في أنّ الضغط الذي ستولّده مثل هذه المطالبات سيُرغم واضعي السياسة والمُشرّعين والمسؤولين عن البرامج على إيجاد أنظمة مقابلة ومتعادلة من دون الانتباه إلى نتائجها جميعًا.

ولنضرب مثالًا واضحًا على ذلك وهو مَنع العمل أو الاشتغال ليلًا، فقد منع القانون الصّادر في بلادنا عام 1958م عمل النساء من الساعة الثانية حتى الساعة السادسة صباحًا باستثناء مهنة التمريض والأشغال التي تُصادق عليها وزارة العمل، إلّا أنّ بعض التعديلات قد أُجريت على القانون المذكور عام 1990م فتمّ إلغاء قانون مَنع عمل النساء في الساعات المذكورة بشكل كامل[1].

والجدير بالذّكر أنّ إلغاء عمل المرأة في الليل بموجب القوانين الدولية كان نتيجة للجهود التي بذلتها المنظمات النسوية حيث اعتبرت المنظمات المذكورة أنّ منح التسهيلات للمرأة من أجل تقييد فُرَص العمل أمامها هو أمر غير مقبول.

تقليص عدد السّكان: من المعروف أنّ المرأة تعمد إلى العمل في مختلف المجتمعات لأسباب عدّة، لكنّ نتائج هذا العمل ليست متشابهة بالنسبة إلى جميع النساء، فرغبة بعض النساء العاملات في السيطرة على

---

(1) وليام غاردنر، جنگ عليه خانواده، ترجمة: معصومة محمدي، ص126.

الحَمل والولادة مع ازدياد أعدادهنّ ستؤدّي إلى حدوث مشكلة سكّانية؛ إذ إنّ بعض النساء العاملات يُقرّرن عدم الزواج إطلاقًا فيما يقبل بعضهنّ الآخر بالزواج لكن بشرط عدم الإنـجاب[1]، أو الاكتفاء بطفل واحد أو اثنين كأقصى حدّ طيلة حياتهنّ المشتركة. وقد بلغت نسبة النموّ السكانيّ في إيران مثلًا حتى عام 2006م 6.1 في المئة[2] ويشير ذلك إلى أنّ إيران استطاعت السيطرة على عدد السكّان فيها وإيصاله إلى نسبة أقلّ من تلك التي وصلت إليها أوروبا خلال أقلّ من عقد من الزّمن بينما لم تتمكّن الدول الأوروبية من بلوغ هذه النسبة إلّا بعد مرور نصف قرن تقريبًا.

شيوع حالة العزوبة: يرى المتخصّصون في شؤون الأسرة أنّ معدّل دَخل الأزواج له تأثيره المباشر في توثيق عُرى الزواج أو إضعافها، ففي العصور الماضية كانت الأسرة تُمثّل مركزًا اقتصاديًا مهمًّا، لكن، ومع ازدياد عدد النساء العاملات تقلّصت فكرة تبرير الزواج والحياة الأسرية من الناحية الاقتصادية في الوقت الذي تعتبر فيه الثقافة الإيرانية الإسلامية أنّ تزايد أعداد الفتيات (الإناث عمومًا) يُعدّ مُعضلة حقيقية إذ يُمثّل الزواج بالنسبة إليهنّ وفقًا لتلك الثقافة امتيازًا وسببًا للوجاهة والحصانة الاجتماعية، وهو (أي الزواج) يُعتبر في الثقافات الأخرى سبيلًا مناسبة للقضاء على حالة الوحدة والكآبة والحصول على السلامة النفسية.

تعاظم الأضرار الاجتماعية: تُعتبر نسبة فُرَص العمل في مُعظم بلدان العالم إن لم تكن جميعها أقلّ من نسبة الطّلب، فدخول أعداد كبيرة من النساء إلى أسواق العمل من شأنه أن يؤدّي في المقابل إلى حرمان عدد كبير من الرجال من الحصول على العمل المناسب. وبما أنّ المسؤولية المالية

---

(1) موقع المركز الإحصائي الإيراني، التغيّر السكاني الحاصل بين عامَي 1957م و2006م.

(2) برنشتاين فيليب أتش مارسي تي، زناشويي درماني، ترجمة: حسين بور عابدي وغلام رضا نايني، ص16.

وإدارة الأسرة تقع على عاتق الرجل في الكثير من الأقطار ومنها إيران، فممّا لا شكّ فيه أنّ الظاهرة المذكورة ستتسبّب في ارتفاع نسبة الجريمة كالسّرقة والاعتداء على أعراض الآخرين وكذلك هبوط نسبة الزواج وارتفاع نسبة الطلاق، فضلًا عن تعطّل قسم هائل من الرجال عن العمل[1].

4- عمل المرأة والنظرة الدينية

من المعروف أنّ عمل المرأة هو أمر جائز ومباح في حدّ ذاته، وفي ما يأتي بعض الأدلّة على جواز اشتغالها:

ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿...وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ﴾[2]، فاكتساب المال والحصول عليه لا يحصل سوى عن طريق ممارسة النشاطات التجارية أو ما يُسمّى بالعمل بحسب المصطلح الحديث. وقد أطلقت الروايات الإسلامية كذلك مصطلح الكسب على كلّ نشاط اقتصاديّ كالشراء والبَيع وما شابه ذلك[3]؛ وهكذا، فإنّ تأييد المِلكية بواسطة الكسب يتضمّن جواز الكسب أيضًا.

وثمّة دليل آخر يمكن استنباطه من السنّة حول جواز العمل وهو تقرير المعصوم (ع) للنشاطات الاقتصادية النسائية. وكنّا قد أشرنا قبل هذا إلى خلفية تاريخية موجزة عن الأعمال التي كانت بعض النساء يمارسنها في حياة المعصوم (ع) لا سيّما في حياة الرسول الأعظم (ص)، فقد كانت كلّ تلك النشاطات النسوية تُمارَس بمرأى ومَسمع من النبيّ الكريم (ص) وفي حضوره ولم يبلغنا أنّه (ص) منع واحدة منهنّ من الاشتغال بتلك الأعمال

---

(1) انظر مثلًا: محمد رضا زيائي نجاد، اشتغال زنان: **عوامل پيامدها ورويكرد ها، اشتغال زنان**، إشراف: ليلا سادات زعفرانجي، ص67.

(2) سورة النساء: الآية 32.

(3) انظر على سبيل المثال: الكليني، **أصول الكافي**، ج5، ص311؛ الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج17، ص85، 122، و237.

أو ممارستها. وفي الحالات التي كانت فيها المرأة هي المسؤولة عن الأسرة والبيت أو كان لها زوج عاجز عن العمل، وكانت هذه المرأة مضطرّة إلى العمل وممارسة الأشغال المختلفة لكسب قوتها وقوت أسرتها وعيالها، كان رسول الله (ص) يصرّح بأنّ لهذا العمل أجرين[1]. ومن ناحية أخرى فقد كان النبيّ الكريم (ص) يؤكّد على الناس جميعًا، رجالًا ونساءً، دفع الزّكاة والصّدقات، ولا شكّ في أنّ القيام بالأعمال الخيرية بشكل واسع يحتاج إلى المال[2].

وهكذا، فإنّه يجوز جمع المال والحصول عليه بهدف القيام بأعمال خيرية إذا لم تكن ثمة مصالح أهمّ تزاحمه؛ بل إنّ الأوّل مقدّم في بعض الأحيان على الثاني.

وكما أسلفنا قبل هذا فإنّ عمل المرأة في عصر المعصومين (ع) لم يكن بالشكل الذي نشهده في الوقت الحاضر، لكنّ الآيات والروايات الخاصّة بهذا الموضوع تشير إلى جواز ممارسة المرأة للنشاطات الاقتصادية بشكل عامّ. فإذا كان عمل المرأة في عصرنا الحالي وبأنماطه الموجودة قد تسبّب في إيجاد نتائج عدّة لم تكن موجودة من قَبل فإنّ بإمكان الفقهاء اليوم خوض نوع جديد من الاجتهاد بهذا الخصوص ليُجيبوا بذلك على الكثير من التساؤلات.

إنّ تزايد النتائج السلبية لعمل مُباح وجائز أو ظهور مصالح عامّة من شأنه أن يؤثّر في تغيير الحكم، فبالنظر إلى الأدلّة الشرعية فإنّ الدليل الوحيد الذي يمكن اعتباره مُقيّدًا لعمل المرأة هو عدم جواز خروج المرأة من بيتها

---

(1) ابن الأثير، **أسد الغابة**، ج5، ص461.

(2) وفي رواية عن الإمام الصّادق (ع) أنّه قال: «لا خير في من لا يحب جمع المال من حلال، يكف به وجهه، ويقضي به دينه، ويصل به رحمه» (الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، ج17، طبعة آل البيت، ص33).

دون إذن زوجها، فإذا تطلّب اشتغال المرأة خروجها من المنزل لكنّ زوجها لم يأذن لها بذلك فإنّ المرأة وعملها سيواجهان مشاكل جمّة. وقد اختلفت آراء فقهائنا حول ولاية الرجال في موضوع منع النساء من الخروج من المنزل، إلّا أنّ الرأي المشهور يتمثّل في ضرورة أن تحصل المرأة على إذن زوجها للخروج من المنزل، سواء تسبّب ذلك في إيجاد التعارض مع حقّه الجنسيّ أم لم يتسبّب[1]، فيما رأى فقهاء آخرون أنّ حقّ الزوج مبنيّ على حقّه في الاستمتاع، وعليه، فإذا لم يكن خروج الزوجة من المنزل مُزاحمًا لحقّه المذكور فلا إشكال في خروجها ولا يحقّ للرجل منعها من ذلك[2]، وهذا ما يمكن استنباطه كذلك من كلام العلّامة الطباطبائيّ[3].

ويعتقد الشهيد مرتضى مطهري أيضًا بأنّه لا ينبغي على الزوج أن يمنع زوجته من الخروج مطلقًا أو يُمانع في ذلك ولا يحقّ له التعامل معها كأسير لأنّ ذلك، برأي الشهيد مطهري، يتعارض مع مبدإ المعاشرة والإمساك بالمعروف[4].

ومهما كان، فإذا أخذنا الفتوى المشهورة بنظر الاعتبار واستندنا إليها فإنّه يجب على الزوجة أن تصل إلى اتّفاق مُحدّد مع زوجها إذا أرادت العمل خاصّة إذا تطلّب ذلك خروجها من المنزل، إلّا إذا كانت هذه الزوجة تعمل قبل زواجها وتمّ عقد الزواج بينهما مع علم الزوج بهذا الأمر فيكون العقد المذكور قد بُنِيَ على هذا الأساس، أو أن تشترط الزوجة في عقد

---

(1) انظر مثلًا: روح الله الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج2، ص314. وللتعرّف إلى شهرة هذا الرّأي وشيوعه، انظر: فصل القِوَامة (في كتابنا هذا)؛ وكذلك: خسرو تقدسي نيا، **أحكام اختصاص دختران وزنان مطابق با فتاوى سيزده مرجع**، ص219.

(2) أبو القاسم الخوئي، **منهاج الصالحين**، ج2، ص289.

(3) انظر: الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص347 (عشرة مجلّدات)؛ ج2، ص272.

(4) مرتضى مطهري، **نظام حقوق زن در اسلام**، ص103.

الزواج حريّة ممارسة العمل متى شاءت ذلك، ففي مثل هذه الحالات لا يحقّ للزوج منع زوجته من الخروج من المنزل لممارسة عملها.

وبصرف النظر عن البحث الفقهيّ، يوجد الكثير من الإرشادات والوصايا المتعلقة بتعامل الزّوجيْن مع بعضهما في المسائل الاجتماعية، ولا بأس في الرجوع إليها لأنّ ذلك سيساعد على إيجاد التفاهم بين الزوج وزوجته بشأن أيّ نشاط اجتماعيّ مهما كان نوعه.

ومن المعروف أنّ ثمّة نشاطات أو أعمالًا تُنجَز خارج المنزل تُعدّ من ضمن الواجبات الاجتماعية، وقد أوصى الأئمّة المعصومون (ع) الأزواج الرجال بعدم منع زوجاتهم من الخروج من المنزل للقيام بتلك الأعمال، ومثال ذلك ما رواه عبد الله الكاهليّ، قال: قُلْتُ لأَبِي الْحَسَنِ (ع) [الإمام الكاظم]: إنَّ امْرَأَتِي وَامْرَأَةَ ابْنِ مَارِد تَخْرُجَان فِي الْمَآتِم، فَأَنْهَاهُمَا، فَتَقُولُ لِيَ امْرَأَتِي: إنْ كَانَ حَرَامًا، فَانْهَنَا عَنْهُ حَتّى نَتْرُكَهُ؛ وَإنْ لَمْ يَكُنْ حَرَامًا، فَلأَيِّ شَيْءٍ تَمْنَعُنَاهُ؟ فَإذَا مَاتَ لَنَا مَيِّتٌ لَمْ يَجِئْنَا أَحَدٌ؟ قَالَ: فَقَالَ أَبو الْحَسَنِ (ع): «عَنِ الْحُقُوقِ تَسْأَلُنِي؟ كَانَ أَبِي (ع) يَبْعَثُ أُمِّي وَأُمَّ فَرْوَةَ تَقْضِيَانِ حُقُوقَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ»[1].

صحيح أنّ هذه الرواية لا تتحدّث عن عمل المرأة خارج المنزل إلّا أنّه من الواضح أنّ الإمام الكاظم (ع) قد أشار إلى أحد المعايير وهو خروج المرأة من المنزل لأداء الواجبات والحقوق الاجتماعية، وهذا يعني أنّه إذا كان العمل يتعلّقان بالشأن المذكور في الرواية، فإنّه واستنادًا إلى سيرة المعصومين (ع) لا يحقّ للرجال (الأزواج) منع زوجاتهم من الخروج من المنزل لذلك الشأن.

(1) الكليني، **الفروع من الكافي**، ج3، ص217 (كتاب الجنائز، باب ما يجب على الجيران).

الأسئلة

1- بيّن الخاصيّات المهمّة للعمل بأنماطه الموجودة في الوقت الحاضر من خلال تعريفه.

2- اذكر عامليْن من العوامل العامّة وآخريْن من العوامل النقابية النسوية الخاصة بالاشتغال.

3- ما هو المقصود بـ«وطأة الدّور وثِقَله»؟ بيّن الفرق بين الحالتيْن.

4- عدّد اثنتيْن من نتائج اشتغال المرأة على الأسرة.

5- هل يمكن اعتبار النتائج الاجتماعية للاشتغال ناجمة عن اشتغال المرأة بحدّ ذاته أم أنّ لذلك عوامل أخرى؟

6- اشرح في ستّة أسطر النموذج الدينيّ لاشتغال المرأة.

المصادر والمراجع

1ـ أبو القاسم الخوئي، **أجود التقريرات** (تقريرات دروس المحقق النائيني)، مطبعة مهر، قم، لا تا.

2ـ ــــــــــــــ، **تكملة منهاج الصالحين**، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، لا تا.

3ـ ــــــــــــــ، **منهاج الصالحين**، مدينة العلم، قم، 1410هـ.

4ـ أبو القاسم پاينده، **نهج الفصاحة**، منشورات خاتم الأنبياء، أصفهان، 2006م.

5ـ أبوت وكلروالاس باملا، **جامعه شناسى زنان**، ترجمة: منيژة نجم عراقي، منشورات نى، طهران، 2001م.

6ـ أحمد آذري قمي، **ولايت فقيه از ديدگاه فقهاى اسلام**، مؤسسة دار العلم للمطبوعات، قم، 1992م.

7ـ أحمد بن حنبل، **المسند**، دار صادر، بيروت، لا تا.

8ـ أحمد بن طاهر بن طيفور، **بلاغات النساء**، دار الفضيلة، القاهرة، 1998م.

9ـ أحمد بن علي (ابن حجر العسقلاني)، **الإصابة في تمييز الصحابة**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1414هـ.

10- ـــــــــــــ، **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، دار الفكر، بيروت، 2000م.

11- أحمد بن محمد (المقدس الأردبيلي)، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، لا تا.

12- ـــــــــــــ، **مجمع الفائدة والبرهان**، موسسة نشر اسلامى، قم، 1416هـ.

13- ادغار مورن، **هويت انساني**، ترجمة: أمير نيك پي، منشورات قصيده سرا، طهران، 2003م.

14- إدوارد ويستر مارك، **موسوعة تاريخ الزواج**، ترجمة: العربية مصباح الصمد، صلاح صالح وهدى رطل، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1421هـ.

15- آذرتاش آذرنوش، **فرهنگ معاصر عربى-فارسى براساس فرهنگ عربى-فارسى هانس ور**، منشورات نى، طهران، 2000م.

16- آصفة آصفي، **خانواده وتربيت در ايران**، جمعية الأولياء والمربّين، طهران، 1973م.

17- ألفرد كوزر لويس وبرنارد روزنبرغ، **نظريه هاى بنيادى جامعه شناختى**، ترجمة: فرهنگ ارشاد، منشورات نى، طهران، 2006م.

18- آلن بيس وباربارا بيس، **چرا مردان به حرف زنان گوش نمى دهند وچرا زنان بد پارك مي كنند؟**، ترجمة: محسن جده دوست وآذر محمودي، منشورات فصل سبز، طهران، 2002م.

19- آلن. آر. كلاين، **عريان كردن فمينيسم**، ترجمة: طاهرة توكلي، مكتب معارف للنشر، قم، 2008م.

20- أمير رستكار خالد، **خانواده، كار، جنسيت**، العلاقات العامة في المجلس الثقافي والاجتماعي للنساء، طهران، 2004م.

21ـ إميليا نرسيسيانس، **مردم شناسى جنسيت**، منشورات افكار؛ مؤسسة التراث الثقافي في إيران الأكاديمية، معاونية البحوث، أكاديمية الإنثروبولوجيا، طهران، 2004م.

22ـ أنطوني غيدنز بالتعاون مع كان بردسال، **جامعه شناسى**، ترجمة: حسن تشاووشيان، منشورات نى، طهران، 2006م.

23ـ ــــــــــــ، **جامعه شناسى عمومى**، منوتشهر صبوري، منشورات نى، طهران، 1997م.

24ـ ــــــــــــ، **راه سوم بازسازى سوسيال دموكراسى**، ترجمة: منوتشهر صبوري كاشاني، منشورات شيرازه، طهران، 1999م.

25ـ باتريك جوزف بوكانان، **مرگ غرب**، ترجمة: القسم الثقافي في مؤسسة غرب شناسى، منشورات نصر، طهران، 2005م.

26ـ باقر ساروخاني، **درآمدى بر دايرة المعارف علوم اجتماعى**، منشورات كيهان، طهران، 1996م.

27ـ ــــــــــــ، **طلاق، پژوهشى در شناخت واقعيت وعوامل آن**، مؤسسة الطباعة والنشر، طهران، 1997م.

28ـ ــــــــــــ، **مقدمه اى بر جامعه شناسى خانواده**، منشورات سروش، طهران، 1996م.

29ـ بيتر هميلتون، **تالكوت بارسونز**، ترجمة: أحمد تدين، منشورات هرمس، طهران، 2000م.

30ـ تشنكيز بهلوان، **فرهنگ وتمدن**، منشورات نى، طهران، 2005م.

31ـ تقي آزاد ارمكي، **جامعه شناسى خانواده ايرانى**، منشورات سمت، طهران، 2007م.

32ـ توني غرانت، **زن بودن**، ترجمة: فروزان كنجي زاده، منشورات ورجاوند، طهران، 2002م.

33ـ جان برناردز، **در آمدى به مطالعات خانواده**، ترجمة: حسين قاضيان، منشورات نى، طهران، 2005م.

34ـ جان كارلسون، **خانواده درمانى**، ترجمة: شكوه نوابي نجاد، المنظمة المركزية لجمعية أولياء الأمور والمربين في الجمهورية الإسلامية في إيران، مركز دراسات وبحوث الأسرة، طهران، 1999م.

35ـ جان كري، **زن ها ونوسى ومردان مريخى هستند: زن، مرد، ارتباط**، ترجمة: مهدي قراجه داغي، منشورات دايره، طهران، 1997م.

36ـ جانت آفاري، **انجمن هاى نيمه سرى زنان در نهضت مشروطه**، ترجمة: جواد يوسفيان، منشورات بانو، طهران، 1998م.

37ـ جانت شبيلي هايد، **روان شناسى زنان: سهم زنان در تجربه بشرى**، ترجمة: أكرم خمسه، منشورات آگه، طهران، 2005م.

38ـ جعفر السبحاني، **نظام القضاء والشهادة**، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، قم، 1418هـ.

39ـ جلال الدين السيوطي، **الدر المنثور في تفسير المأثور**، دار الفكر، بيروت، 1414هـ.

40ـ جوادي صدر وكامران فاني أحمد وبهاء الدين خرمشاهي، **دائرة المعارف تشيع**، منشورات الشهيد سعيد محبي، طهران، 1996م.

41ـ جورج ريتز، **نظريه هاى جامعه شناسى در دوران معاصر**، ترجمة: محسن ثلاثي، منشورات علمي، طهران، 2000م.

24ـ الحسن بن شعبة الحراني، **تحف العقول عن آل الرسول (ص)**، منشورات كتابچي، طهران، 1985م.

43ـ الحسن بن محمد الديلمي، **إرشاد القلوب**، منشورات الرضي، قم، 1412هـ.

44ـ الحسن بن يوسف (العلامة الحلي)، **تبصرة المتعلمين**، سلسلة

الينابيع الفقهية، تصنيف: علي أصغر مرواريد، ج 38، مؤسسة فقه الشيعه، بيروت 1413هـ.

45ـ ــــــــــــ، **تذكرة الفقهاء**، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، 1414هـ.

46ـ ــــــــــــ، **شرايع الإسلام**، سلسلة الينابيع الفقهية، المجلد الرابع، تصنيف: علي أصغر مرواريد، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت، 1413هـ.

47ـ ــــــــــــ، **علل الشرايع**، منشورات الحيدرية، النجف الأشرف، 2007م.

48ـ ــــــــــــ، **قواعد الأحكام**، سلسلة الينابيع الفقهية، تصنيف: علي أصغر مرواريد، المجلد الثاني والعشرون، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت، 1413هـ.

49ـ ــــــــــــ، **مختصر النافع**، سلسلة الينابيع الفقهية، تصنيف: علي أصغر مرواريد، المجلد التاسع عشر، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت، 1413هـ.

50ـ ــــــــــــ، **مختلف الشيعة**، رابطة المدرسين في الحوزة العلمية بمدينة قم، قم، 1997م.

51ـ حسين النوري، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، مؤسسة آل البيت (ع)، قم، 1407هـ.

52ـ حسين بستان، **اسلام وجامعه شناسى خانواده**، أكاديمية الحوزة والجامعة، قم، 2004م.

53ـ حسين بشيريه، **جامعه شناسى سياسى**، منشورات نى، طهران، 2005م.

54ـ الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، ط2، المكتبة المرتضوية، لا مكان، 1983م.

55ـ حسين صفائي وأسد الله إمامي، **حقوق خانواده**، مؤسسة الطباعة والنشر، طهران، 1996م.

56ـ حسين علي المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، 1409هـ.

57ـ حمزة بن علي بن زهرة الحسيني، **غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع**، سلسلة الينابيع الفقهية، تصنيف: علي أصغر مرواريد، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت، 1413هـ.

58ـ حميد عضدانلو، **آشنايى با مفاهيم اساسى جامعه شناسى**، منشورات نى، طهران، 2005م.

59ـ حميرا مشير زاده، **از جنبش تا نظريه اجتماعى: تاريخ دو قرن فمينيسم**، شيراز، طهران، 2003م.

60ـ خسرو تقدسي نيا، **احكام اختصاصى دختران وزنان مطابق با فتاواى سيزده مرجع**، مؤسسة الأئمة (ع) الثقافية للنشر، قم، 1994م.

61ـ دايانا باسنو، **فمينيسم، راه يا بيراه، كشف دوباره خواست خدا براى آزادى زن**، ترجمة: محمد رضا مجيدي، مكتب معارف للنشر، قم، 2005م.

62ـ ديفيد تشيل، **خانواده در دنياي امروزه**، ترجمة: محمد مهدي لبيبي، منشورات أفكار، طهران، 2009م.

63ـ ذبيح الله محلاتي، **رياحين الشريعة**، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1985م.

64ـ رزماري تانك، **اخلاق فمينيستى: فمينيسم ودانش هاى فمينيستى**، مجموعة مقالات، ترجمة: عباس يزداني، مكتب دراسات وبحوث المرأة، قم، 2003م.

65ـ رزماري تانك، **نقد ونظر: در آمدى جامع بر نظريه هاى فمينيستى**، ترجمة: منيژه نجم عراقي، منشورات نى، طهران، 2008م.

66ـ روت هنيغ وسيمون هينغ، **زنـان وقـدرت هـاى سياسى**، ترجمة: مجكان دستوري، منشورات اجتماع، طهران 2005م.

67ـ روح الله الموسوي الخميني، **استفتاءات**، المنشورات الإسلامية رابطة المدرسين في الحوزة العلمية بمدينة قم، قم، 1987م.

68ـ ـــــــــــ، **الرسائل**، المنشورات الإسلامية رابطة المدرسين في الحوزة العلمية بمدينة قم، مؤسسة إسماعيليان، قم، 1990م.

69ـ ـــــــــــ، **تحرير الوسيلة**، المجلد الثاني، منشورات دار العلم، قم، 2001م.

70ـ ـــــــــــ، **تحرير الوسيلة**، رابطة المدرسين في الحوزة العلمية بمدينة قم، قم، 1987م.

71ـ ـــــــــــ، **صحيفه نور**، المجلد الثامن عشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 1991م.

72ـ ـــــــــــ، **كتاب البيع**، مؤسسة إسماعيليان للمطبوعات، قم، 1984م.

73ـ رويا منجم، **زن، مادر: نگاهى متفاوت به مسئله زن**، منشورات مس، طهران، 2002م.

74ـ ريتا ل. أتكينسون وآخرون، **زمينه روان شناسى هيلگارد**، ترجمة: الدكتور محمد نقي براهني وآخرين، منشورات رشد، ط23، طهران، 2005م.

75ـ ريك ويلفورد، **ايدولوژى سياسى**، ترجمة: م. قائد وبولتن مرجع فمينيسم، إشـراف: مهدي مهرريزي، منشورات الهدى، طهران، 1999م.

76ـ زين الدين بن علي الشهيد الثاني، **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، ط1، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، 1992م.

77ـ ساسان طهماسبي كيهاني، **نقش زنـان در نهضت امـام خميني**، منشورات مركز وثائق الثورة الإسلامية، طهران، 2006م.

78ـ سالفادور مينوتشين، **خانواده وخانواده درماني**، ترجمة: محسن دهقاني وزهرة دهقاني، منشورات أمير كبير، طهران، 1997م.

79ـ سعيد الخوري الشرتوني، **أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد**، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، 1403هـ.

80ـ سعيد ضيائي فر، **جايگاه مبانى كلامى در اجتهاد**، منشورات بوستان كتاب، قم، 2003م.

81ـ سوسن سيف، **تئورى رشد خانواده**، منشورات جامعة الزهراء (ع)، طهران، 1989م.

82ـ سيد قطب، **في ظلال القرآن**، دار الشرق، بيروت، 1988م.

83ـ سيمون بارون كوهن، **زن چيست؟ مرد كيست؟ تفاوت هاي اساسي زن ومرد**، ترجمة: كيسو ناصري، منشورات پل، طهران، 2005م.

84ـ شهرام نيازي وعبد الأمير كيلك ومرضية مسكر زاده (تصنيف)، **خواندنى هاى همايش نقش زنـان در توسعه پايدار**، وزارة التربية والتعليم، معاونية التربية والتعليم في محافظة يزد، 2004م.

85ـ شهلا أعـزازي، **جامعه شناسى خانواده، با تاكيد بر نقش، ساختار وكاركرد خانواده در دوران معاصر**، منشورات روشنگران ومطالعات زنان، طهران، 2001م.

86ـ ــــــــــ، **خشونت خانوادگى، زنان كتك خورده**، منشورات سالي، طهران، 2001م.

87ـ شهلا باقري، **اشتغال زنـان در ايـران، درآمـدى بر عوامل موثر بر اشتغال زنان در چهل سال گذشته**، العلاقات العامة في مجلس الثقافة الاجتماعية للنساء، طهران، 2003م.

88ـ شهلا مهر انكيز كار لاهيجي، **شناخت هويت زن ايرانى در گستره پيش تاريخ وتاريخ**، روشنگران ومطالعات زنان، طهران، 1998م.

89ـ ضياء الدين عراقي، **كتاب القضاء شرح تبصرة المتعلمين**، تحقيق: محمد هادي معرفت، منشورات مهر، قم، لا تا.

90ـ عباس القمي، **سفينة البحار**، منشورات دار الأسوة، ط1، قم، 1414هـ.

91ـ عباس محمدي أصل، **جنسيت ومشاركت: درآمدى بر جامعه شناسى مشاركت سياسى زنان ايرانى**، روشنگران ومطالعات زنان، طهران، 2002م.

92ـ عبد السلام الترمانيني، **الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام: دراسة مقارنة في مجال التاريخ والأدب والشريعة**، دار حلاس، دمشق، 1996م.

93ـ عبد العزيز بن نحرير (ابن البرّاج)، **المهذب**، سلسلة الينابيع الفقهية، تصنيف: علي أصغر مرواريد، المجلد الثالث، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت، 1413هـ.

94ـ عبد الفتاح الحسيني المراغي، **العناوين الفقهية**، مؤسسة النشر الإسلامي، 1417هـ.

95ـ عبد الله البحراني، **عوالم العلوم والمعارف والأحوال**، المجلد الحادي عشر، منشورات مدرسة الإمام المهدي (ع)، قم، 1425هـ.

96ـ عبد الله جوادي آملي، **زن در آيينه جلال وجمال**، ط15، مركز نشر إسراء، قم، 2007م.

97ـ ــــــــــــ، **ولايت فقيه، ولايت فقاهت وعدالت**، مركز نشر إسراء، قم، 2008م.

98ـ عبد الله شبّر، **القرآن الكريم**، منشورات هجرت، قم، 1410هـ.

99ـ عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم

الأبياري وعبد الحفيظ سلبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1415هـ.

100 ـ عز الدين الجزري (ابن الأثير)، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، دار الكتب الإسلامية، بيروت، لا تا.

101 ـ ــــــــــــــ، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، منشورات إسماعيليان، قم، 1985م.

102 ـ علي أحمد راسخ هادي وحميد نجات، **كتاب زن**، بإشراف محمد حكيمي، منشورات أمير كبير، 2002م.

103 ـ علي أصغر مرواريد، **الموسوعات الفقهية؛ النكاح**، مؤسسة فقه الشيعة؛ الدار الإسلامية، بيروت، 1420هـ.

104 ـ علي أكبر مظاهري، **خانواده ايرانى در روزگـار پيش از اسلام**، ترجمة: عبد الله توكل، منشورات قطره، طهران، 1998م.

105 ـ علي بن الحسين (الشريف المرتضى)، **الانتصار**، سلسلة الينابيع الفقهية، تصنيف: علي أصغر مرواريد، المجلد الثاني والعشرون، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت، 1413هـ.

106 ـ علي بن موسى (ابـن طـاووس)، **الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف**، منشورات الخيام، قم، 1400هـ.

107 ـ علي قهباني، **مجمع الرجال**، منشورات إسماعيليان، قم، لا تا.

108 ـ غري نيومن، **تاثير طلاق بر فرزندان**، ترجمة: فرناز فرود، منشورات صابرين، طهران، 2006م.

109 ـ ــــــــــــــ، **ورود به خانواده جديد: فرزندان طلاق**، ترجمة: فرناز فرود، منشورات صابرين، طهران، 2006م.

110 ـ غلام رضا صديق أورعي، **رياست بانو، تمكين شوهر**، منشورات سفير صبح، طهران، 2001م.

111ـ ف. رايس فيليب، **رشد انسان، روان شناسی رشد از تولد تا مرگ**، ترجمة: مهشيد فروغان، منشورات أرجمند، طهران، 2008م.

112ـ فخر الدين الطريحي، **مجمع البحرين**، منشورات مؤسسة الوفاء، بيروت، 1403هـ.

113ـ فرامرز رفيع بور، **توسعه وتضاد كوششى در جهت تحليل انقلاب اسلامى ومسائل اجتماعى ايـران**، شركة النشر المساهمة، طهران، 2010م.

114ـ فرانسوا أستيرن، **خشونت وقدرت**، ترجمة: بهنام جعفري، مركز الطباعة والنشر، طهران، 2001م.

115ـ فرج الله هدايت نيا، **فلسفه حقوق خانواده**، العلاقات العامة في المجلس الثقافي والاجتماعي للنساء، طهران، 2007م.

116ـ فردريك أنجلز، **منشأ خانواده مالكيت خصوصي ودولت**، ترجمة: خسرو پارسا، منشورات جامي، طهران، 2001م.

117ـ فريبا علاسوند، زن: **جمعه وجماعت**، مجلة حكومت اسلامي الفصلية، العدد الثاني، صيف 2004م.

118ـ ـــــــــــــ، **زنان وحقوق برابر**، العلاقات العامّة في المجلس الثقافي والاجتماعي للنساء، طهران، 2003م.

119ـ فريد تنكابني، **الحديث**، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، طهران، 1994م.

120ـ فريدون عزيزي، **فيزيولوژى غدد مترشح داخلى**، منشورات كميته پزشكي جهاد دانشگاهى، طهران، 1984م.

121ـ الفضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، منشورات علمي اسلامي، طهران، لا تا.

122ـ ـــــــــــــ، **مكارم الأخلاق**، منشورات الرضي، قم، 1412هـ.

123ـ فيليپ أتش. برنشتاين ومارسي تي. برنشتاين، **زناشويي درماني،** ترجمة: حسين پور عابدي نائيني وغلام رضا منشئي، منشورات رشد، طهران، 2001م.

124ـ قدرت الله واحدي، **طلاق**، منشورات آسيا، طهران، 1968م.

125ـ كارولين كراكليا، **آرامش در خانه فمينيسم در امريكا تا سال 2003،** ترجمة وتلخيص وتدوين: معصومة محمدي، مكتب معارف للنشر، طهران، 2006م.

126ـ كاظم اليزدي، **مستمسك العروة الوثقى،** مؤسسة دار التقصير، 1416هـ.

127ـ كريس بيسلي، **چيستى فمينيسم: درآمدي بر نظريه فمنيستى،** ترجمة: محمد رضا زمردي، روشنگران ومطالعات زنان، طهران، 2006م.

128ـ ل. اكاف راسل، **كاربرد روش سيستم ها،** ترجمة: محمد جواد سهلاني، منشورات بعثت، طهران، 1971م.

129ـ لارا شلسينغر، **قدرت زن،** ترجمة: دنيس آزيري، منشورات ثالث، طهران، 2007م.

130ـ ليلا سادات زعفرانچي (إعداد)، **اشتغال زنان،** مركز شؤون النساء والأسرة في رئاسة الجمهورية، طهران، 2009م.

131ـ مارتين سكالن، **جامعه شناسى تاريخى خانواده،** ترجمة: حميد إلياسي، منشورات مركز، طهران، 1991م.

132ـ مارغارت لي روي، **سقط جنين،** ترجمة: برويز بهلوان، منشورات البرز، طهران، 1998م.

133ـ مانوئيل كاستلز، **عصر اطلاعات: اقتصاد جامعه وفرهنگ،** ترجمة: حسين تشاووشيان، منشورات طرح نو، طهران، 2001م.

134 ـ مجموعة باحثين، **موسوعة الفقه الإسلامي**، مؤسسه دائرة المعارف الفقه الإسلامي، قم، 2002م.

135 ـ مجموعة مؤلفين، **فمينيسم وديدگاه ها**، روشنگران ومطالعات زنان، طهران، 2006م.

136 ـ مجموعة من المؤلّفين مع مقدّمة لآية الله ناصر مكارم الشيرازي، **زن ومرد انتخابات**، لا مكان، لا نا، لا تا.

137 ـ محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، دار التعاريف للمطبوعات، بيروت، 1406هـ.

138 ـ محسن الحكيم، **مستمسك العروة الوثقى**، مؤسسة دار التفسير، قم، 1416هـ.

139 ـ محمد باقر الصدر، **فلسفة وأخلاقية الزواج**، دار المحجة البيضاء ودار الرّسول الأكرم ص، بيروت، 1423هـ.

140 ـ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1404هـ.

141 ـ محمد بن إدريس الحلي، **السرائر**، سلسلة الينابيع الفقهية، تصنيف: علي أصغر مرواريد، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت، 1413هـ.

142 ـ محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، دار القلم بن أبي الأرقم، بيروت، 1418هـ.

143 ـ محمد بن الحسن (الفاضل الهندي)، **كنز العمال في السنن والأقوال والأفعال**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1409هـ.

144 ـ محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ثلاثون مجلدًا، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، قم، 1995م.

145 ـ محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، جماعة

المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1413هـ.

146 ـ ــــــــــــ، **التهذيب**، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1986م.

147 ـ ــــــــــــ، **الخلاف**، سلسلة الينابيع الفقهية، تصنيف: علي أصغر مرواريد، المجلد السابع والعشرون، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت، 1413هـ.

148 ـ ــــــــــــ، **الخلاف**، سلسلة الينابيع الفقهية، تصنيف: علي أصغر مرواريد، المجلد الثامن والثلاثون، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت، 1413هـ.

149 ـ ــــــــــــ، **المبسوط**، سلسلة الينابيع الفقهية، تصنيف: علي أصغر مرواريد، المجلد الثامن والثلاثون، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت، 1413هـ.

150 ـ ــــــــــــ، **النهاية**، سلسلة الينابيع الفقهية، تصنيف: علي أصغر مرواريد، المجلد العشرون، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت، 1413هـ.

151 ـ محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، **الأمالي**، قم، جامعة المدرسين في الحوزة العلمية، 1418هـ.

152 ـ ــــــــــــ، **الجمل**، مؤتمر الشيخ المفيد، قم، 1413هـ.

153 ـ ــــــــــــ، **المقنعة في الأصول والفروع**، سلسلة الينابيع الفقهية، تصنيف: علي أصغر مرواريد، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت، 1413هـ.

154 ـ محمد بن علي بن حمزة، **الوسيلة إلى نيل الفضيلة**، سلسلة الينابيع الفقهية، تصنيف: علي أصغر مرواريد، المجلد العشرون، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت، 1413هـ.

155 ـ محمد بن علي بن بابويه (الشيخ الصدوق)، **الأمالي**، منشورات مكتبة اسلاميه، قم، 1983م.

156 ـ ــــــــــــ، **الخصال**، رابطة المدرسين في الحوزة العلمية بمدينة قم، قم، 1403هـ.

157 ـ ــــــــــــ، **المقنع**، سلسلة الينابيع الفقهية، تصنيف: علي أصغر مرواريد، ج 20، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت، 1413هـ.

158 ـ ــــــــــــ، **كمال الدين وإتمام النعمة**، منشورات اسلامي، قم، 1984م.

159 ـ ــــــــــــ، **من لا يحضره الفقيه**، رابطة المدرسين في الحوزة العلمية بمدينة قم، قم، 1413هـ.

160 ـ محمد بن علي بن شهر آشوب، **المناقب في آل علي بن أبي طالب**، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، 1376هـ.

161 ـ محمد بن عمر الفخر الرازي، **التفسير الكبير**، ط3، منشورات دار الفكر، بيروت، 1414هـ.

162 ـ محمد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1408هـ.

163 ـ محمد بن منصور (ابن إدريس الحلي)، **السّرائر الحاوي لتحرير الفتاوي**، منشورات رابطة المدرسين الإسلامية في الحوزة العلمية بمدينة قم، قم، 1410هـ.

164 ـ محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1412هـ.

165 ـ محمد بن يعقوب الكُليني، **الكافي**، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1986م.

166 ـ محمد تقي مصباح اليزدي، **مشكات**، مركز انتشارات، طهران، 2006م.

167ـ محمد جعفر لنكرودي، **ترمينولوژى حقوق**، منشورات مكتبة گنج دانش، طهران، 1990م.

168ـ محمد جواد مغنية، **الفقه على المذاهب الخمسة الجعفري، الحنفي، المالكي، الشافعي، الحنبلي**، مؤسسة الصادق (ع)، طهران، 2006م.

169ـ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، ط6، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1400هـ.

170ـ محمد حسن بني هاشمي خميني، **توضيح المسائل مراجع**، المنشورات الإسلامية التابعة لرابطة المدرسين في الحوزة العلمية بمدينة قم، قم، 2008م.

171ـ محمد حسين الأعلمي الحائري، **تراجم أعلام النساء**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1407هـ.

172ـ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، منشورات رابطة المدرسين في الحوزة العلمية بمدينة قم، قم، لا تا.

173ـ محمد حسين فضل الله، **المسائل الفقهية**، منشورات دار الملاك، بيروت، 1419هـ.

174ـ محمد حكيم پور، **حقوق زن در كشاكش سنت وتجدد**، منشورات نغمه نو انديش، طهران، 2003م.

175ـ محمد دشتي، **نهج الحياة فرهنگ سخنان حضرت فاطمه (عليها السلام)**، مؤسسة أمير المؤمنين (ع) للبحوث، قم، 1993م.

176ـ محمد رضا الموسوي الگلپايگاني، **كتاب القضاء**، مطبعة الخيام، قم، 1401هـ.

177ـ محمد رضا زيبايي نژاد (إعداد)، **هويت ونقش هاى جنسيتى**، مركز شؤون النساء والأسرة في رئاسة الجمهورية، طهران، 2009م.

178ـ محمد رضا سالاري فر، **خانواده در نگرش اسلام وروان شناسى**، أكاديمية الحوزة والجامعة، قم، 2005م.

179 ـ ــــــــــــ، **خشونت خانگی علیه زنان، بررسی علل ودرمان با نگرش به منابع اسلامی**، منشورات هاجر، قم، 2010م.

180 ـ محمد رضا علويون، **كار زنان در حقوق ايران وحقوق بين المللی كار**، روشنگران مطالعات زنان، طهران، 2002م.

181 ـ محمد صادق مهدوي، **بررسی تطبيقی تغييرات ازدواج**، جامعة الشهيد بهشتي، طهران، 1998م.

182 ـ محمد عبد اللهي، **زنان در عرصه عمومی**، جامعه شناسان، طهران، 2008م.

183 ـ ــــــــــــ، **زنان در عرصه عمومی، عوامل، موانع وراهبرد های مشاركت مدنی زنان ايرانی**، جامعه شناسان، طهران، 2008م.

184 ـ محمد علي عبد الرحمن وفا، **أحكام الزواج في الشريعة الإسلامية**، العين، جامعة الإمارات العربية المتحدة، 1424هـ.

185 ـ محمد علي مظاهري، **اصول سياست ها وراهبردها وراهكارهاي كنترل وكاهش طلاق در كشور**، بتوجيه من مكتب الرئاسة العليا للثورة الثقافية.

186 ـ محمد علي ناجي راد، **موانع مشاركت زنـان**، منشورات كوير، طهران، 2003م.

187 ـ محمد مجتهد شبستري، **نقدی بر قرائت رسمی از دين**، منشورات طرح نو، طهران، 2000م.

188 ـ محمد محسن (الفيض الكاشاني)، **تفسير الصافي**، مكتبة الصدر، طهران، 1415هـ.

189 ـ محمد معين، **فرهنگ فارسی**، المجلد الثالث، منشورات أمير كبير، طهران، 1996م.

190 ـ محمود الآلوسي البغدادي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، دار الفكر، بيروت، 1417هـ.

191 ـ محمود الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الأصول** (تقريرات درس الخارج لآية الله محمد باقر الصّدر)، منشورات المجمع العلمي للشهيد الصدر، قم، 1405هـ.

192 ـ محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، منشورات البلاغة، 1415هـ.

193 ـ محمود حكمت نيا ورفاقه، **فلسفه حقوق خانواده: اصول وقواعد**، العلاقات العامة في المجلس الثقافي والاجتماعي للنساء، طهران، 2007م.

194 ـ محيي الدين الطبري، **ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى**، منشورات مكتبة القدس، القاهرة، 1986م.

195 ـ مرتضى الأنصاري، **النكاح**، مكتبة الهادي، قم، 1415هـ.

196 ـ ــــــــــــــ، **فرائد الأصول**، مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لرابطة المدرسين، قم، لا تا.

197 ـ مرتضى مطهري، **مسئله حجاب**، منشورات صدرا، طهران، 2008م.

198 ـ ــــــــــــــ، **نظام حقوق زن در اسلام**، منشورات صدرا، ط41، طهران، 2005م.

199 ـ مصطفى الرافعي، **نظام الأسرة عند المسلمين والمسيحيين فقهًا وقضاءً**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.

200 ـ مصطفى المحقق داماد، **بررسى فقهى حقوق خانواده: نكاح وانحلال آن**، مركز نشر علوم اسلامي، طهران، 1995م.

201 ـ مغي هام وسارا غمبل، **فرهنگ نظريه هاى فمينيستى**، ترجمة: فيروزه مهاجر ونوشين أحمدي خراساني وفرخ قره داغي، منشورات توسعه، طهران، 2003م.

202 ـ مكتب شؤون المرأة في رئاسة الجمهورية وصندوق الأطفال في

منظمة الأمم المتحدة اليونسيف، **نقش زنان در توسعه**، منشورات روشنگران، طهران، 2007م.

203ـ ـــــــــــــ، **زن ومشاركت سياسى اجتماعي**، منشورات زيتون، طهران، 2001م/ 1420هـ.

204ـ مهدي فرشاد، **نگرش سيستمى**، منشورات أمير كبير، طهران، 1983م.

205ـ مهدي مهريزي (إعداد)، **بولتن مرجع فمينيسم**، منشورات الهدى، طهران، 1999م.

206ـ ـــــــــــــ، **شخصيت وحقوق زن**، منشورات علمى وفرهنگى، قم، 2010م.

207ـ مهدي هادوي طهراني، **مبانى كلامى اجتهاد در برداشتهايى از قرآن كريم**، منشورات خانه خرد «بيت الحكمة»، قم، 1998م.

208ـ ميشل روتر، **جدا شدن كودك از والدين واثرات روانى آن بر كودك**، ترجمة: هادي سليمي أشكوري، ط1، منشورات آشنا، طهران 1976م.

209ـ ناصر جهانيان، **اهداف توسعه با نگرش سيستمى**، أكاديمية الثقافة والفكر الإسلامية، طهران، 2007م.

210ـ ناصر قربان نيا ورفاقه، **بازپژوهي حقوق زن**، منشورات روز نو، طهران، 2005م.

211ـ ناصر كاتوزيان، **حقوق مدنى خانواده**، منشورات بهمن برنا، طهران، 1996م.

212ـ نسرين مصفا، **مشاركت سياسى زنان در ايران**، وزارة الخارجية، مؤسسة الطبع والنشر، طهران، 1996م.

213ـ نولان باتريك وغرهاد لنسكي، **جامعه هاى انسانى**، ترجمة: ناصر موفقيان، منشورات نى، طهران، 2001م.

214ـ هاشم الحسيني البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، دار التفسير، قم، 1417هـ.
215ـ هانا أستون وأبراهام أستون، **پاسخ به مسايل جنسى وزناشويى**، ترجمة: حميد رضا پور حكمت، منشورات أرغوان، طهران، 2001م.
216ـ هدايت الله ستوده وسيف الله بهاري، **آسيب شناسى خانواده**، منشورات نداي آريانا، طهران، 2007م.
217ـ هلن فيشر، **جنس اول**، ترجمة: نغمة صفاريان بور، منشورات زرياب، طهران، 2002م.
218ـ وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، **جايگاه زن در انديشه امام خميني**، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، 1997م.
219ـ وسام برهان البلداوي، **القول الحسن في عدد زوجات الإمام الحسن**، العتبة الحسينية المقدسة، كربلاء، 1429هـ.
220ـ ويل ديورانت، **تاريخ تمدن**، المجلد الرابع، القسم الأوّل، أبو طالب صارمي، أبو القاسم بابنده، أبو القاسم ظاهري، المنشورات العلمية والثقافية، طهران، 1994م.
221ـ ــــــــــــ، **تاريخ تمدن، مشرق زمين، گاهواره تمدن**، المجلد الأوّل، ترجمة: أحمد آرام وع. باشائي وأمير حسين آريان بور، المنشورات العلمية والثقافية، طهران، 2007م.
222ـ ويليام أف. كانونغ، **كليات فيزيولوژى پزشكى**، ترجمة: فرخ شادان وفرشته معتمدي، منشورات شركت سهامي چهر، طهران، 1990م.
223ـ ويليام غاردنر، **جنگ عليه خانواده**، ترجمة: معصومة محمدي، مكتب دراسات وبحوث المرأة، قم، 2007م.
224ـ يد الله شكري، **عالم آراى صفوى**، منشورات علمي، طهران، لا تا.
225ـ يعقوب الموسوي، **طرح تعارض اشتغال زنان در خانه واجتماع**، مركز شؤون المرأة والأسرة، طهران، 2005م.

226ـ يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة**، المنشورات الإسلامية التابعة لرابطة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، لا تا.

مواقع إلكترونية

227ـ موقع تابناك: www. tabnak. ir.

228ـ موقع سماحة آية الله صافي گلپايگاني: www. saafi. org.

229ـ موقع مركز الإحصاء في إيران، **تغييرات جمعيت بين سال هاى 1335 تا 1385**، www. amar. org. ir.

230ـ موقع قائد الثورة الإسلامية: www. khamenei. ir.

231ـ رام پناهي وناهيد أعظم، www. irnawomen. org، تقرير إحصائي صادر عن المجلس الثقافي والاجتماعيّ للنساء حول الطلاق 5/ 12/ 2009م.

ثمّة محاولات حثيثة تبذلها هيئات وأشخاص تطالب بتعديل عددٍ من القوانين في كثير من البلدان الإسلامية وغير الإسلامية تحت عناوين عدّة مثل: المساواة والتمكين. وتعمّ هذه المطالبات ميداني الأسرة والمجتمع. ففي المجتمع تطالب بعض الجهات بالقضاء على كلّ أشكال التمييز بين المرأة والرجل ولو من باب التمييز بتشريع الكوتا النسائية لتمكين المرأة من الدخول إلى الإدارة وعالم السياسة. وفي الأسرة يطالب كثيرون بتعديل بعض القوانين المعمول بها وخاصّة في البلاد الإسلامية، والأمثلة كثيرة منها: المطالبة بتعديل قوانين جرائم الشرف، والحضانة، والإرث وعليها يُقاس ما سواها.

ولا يمكن للفكر الإسلامي أن يتجاهل هذه الدعوات وأن لا يتفاعل معها سلبًا ولا إيجابًا، فلا شكّ في أنّ بعض الآراء الفقهيّة مبنيّة على رؤية إلى المرأة ربّما يجب تبنّي غيرها. ولكن في المقابل لا نوافق على تحميل الفكر الدينيّ والفقه الإسلاميّ مسؤولية مآسي النساء في المجتمعات الإسلاميّة؛ إذ إنّنا ندّعي أنّ المجتمعات الإسلامية تحكمها العادات والتقاليد والقوانين الوضعية أكثر ممّا يمسك الفقه بزمامها. ومهما يكن من أمر، فإنّ أيّ مطالبة بتحسين أوضاع المرأة يجب أن تضع نصب عينيها إنسانيّة المرأة؛ فلا يلامس تحريرها حدّ الانسلاخ من الإنسانيّة نفسها، فأن تكون المرأة إنسانًا مظلومًا أفضل من أن تكون شيئًا أو سلعة تباع وتُشترى، والحد الثاني الذي لا بدّ من احترامه في أبحاث المرأة هو حدّ ثوابت الشريعة التي نعتقد أنّها منسجمة مع الفطرة وداعمة لها.

من كلمة المركز

Woman in Islam

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES



بالتعاون مع:



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – بئر حسن – بولفار الأسد – خلف الفانتزي وُرلد – بناية ماميا – ط٥
هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com